

日本政治史における急進主義の問題（一）

溝 部 英 章

目次

はじめに

第一節 近代を生きる

第二節 急進主義の宗教的次元、世俗的救済への関心

第三節 急進主義とは何か

第四節 三大改革を促した民衆の心意

第五節 近代化とは「ハレをケへと昇華する」こと

第六節 明治維新への道の起点、マルサスの罠（以上、本号）

第七節 民衆世界への介入、なぜそれが可能になったのか（以下、次号）

第八節 丸山真男の「政事の構造」と「忠誠と反逆」

第九節 小沢一郎、「忠誠と反逆」

第一〇節 尊王攘夷思想

第一一節 カントリー・イデオロギーとしての急進主義

第一二節 急進主義の刻印、天皇制急進主義

おわりに

引用文献一覧

はじめに

本稿の問題関心は単純である。日本史に急進主義は刻印されているか。日本史は急進主義の洗礼を受けたことがあったか。あったとすれば、どのようにその軌跡をたどれるか。そのような関心の下で日本史を見直すと、どのような問題が浮かんでくるか。問題の及ぶ範囲をとりあえず探ろうとするものである。

急進主義というときに念頭におかれているのは、マックス・ウェーバー「世界宗教の経済倫理 序論」の有名な一節である。ここでいわれる「理念」のように、急進主義が日本史の節目において、歴史の方向性を転軸する役割を果たしたのではないか。

「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心（物質的ならびに観念的）であって、理念ではない。しかし、『理念』によってつくりだされた『世界像』は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである。つまり、『何から』 *wovon* そして『何へ』 *wozu* 『救われる』ことを欲し、また―これを忘れてはならないが―『救われる』ことができるのか、その基準となるものこそが世界像だったのである。」（五八頁）

第一節 近代を生きる

—

近代とは、政治が最重要になる時代である。自分たちで決めたということが最終権威をもつ時代である。前近代と

は、何が正しいか、何が正しいかを誰が決めるべきかについて、人間が人為的に決める必要も可能性もない時代であった。つまり正邪の根幹に関し、あれこれと頭を悩ますことはなかった。予め決まっていたからである。

近代とは政治が全能になる時代であることを、西洋史の脈絡では、J・G・A・ポーコック『マキャヴェリアン・モメント』が述べる。マキャヴェリが近代政治の定礎者になった（ならざるを得なかった）のは、カトリック教会を否定したからである。そうなると直ちに、自分たちのこの世での行いの意味が分からなくなる。そうした世俗的行為が行われる舞台である世俗的時間が無意味になる。何とかしようと、今度は人間が共同して、私達がどこから、どこへ」と向かおうとしているのかを意味づけることになる。

共同意味づけ主体として政治体が形成され、それが残す事績の集積として、歴史が生まれる。政治体というまとまりと、その共同決断の軌跡としての歴史が重要になる。何が正しいかを皆で決めることができるようになればなるほど、その共同主体としての個々人の行い（誰がいつどこで何を成し遂げたか）が有意義になってくるからである。人々が完全に自由であるにもかかわらず、共同で一つの共同善を定めることができるとき、最高善を達成したことになる。孤立した自由ではなく、一人一人ではできないことを協力して形成するとき、個人は真に自由＝主体的になる。

前近代において、今、ここで行うべきことは、既に決まっていることの忠実な履行である。これに対し、へ無からの決断（カール・シュミット）を日々するよう、追い込まれるのが近代である。シュミットによれば、政治とは決断である。主権者とは例外事態における決断者である。

二

近代が前近代といかに違うかを、日本史の脈絡では、古代中世史家である河内祥輔（二〇〇七年）が率直に述べる。

井上勝生『幕末・維新』（岩波新書）を読んで、「卑見はこの井上氏の著作によって、明治維新は旧『日本国』が減び、新しい日本国家が成立した事件（国家興亡の事件）であるとの理解を得た。」と述べている（七頁）。

河内によれば、古代の朝廷支配から、中世・近世の朝廷・幕府体制と変化したものの、旧日本国は基本的には朝廷が支配してきた。中世から近世への移行は、たんに幕府がこの体制の中で比重を増していく変化に過ぎなかった。天皇は一貫して存在したが、「天皇はこの朝廷の中に包み込まれており、ここに『日本国』の特色がある。」（二頁）。

摂関政治も、院政も、鎌倉幕府も、室町幕府も、織豊政権も、徳川幕府も、朝廷による統治であった。それは公家と武家との共同統治体制であった。平安時代から、その後の武家時代への変化は、朝廷構成員の比重の変化にすぎない。なぜ一五〇〇年以上、朝廷が統治中枢であり得たか。答えは簡単である。伝統的支配だったからである。何も新しいことを始めなかった。自らを決断主体としなかった。

明治維新が近代を始めることになった起点は、河内のいうように「朝廷を解体した」点にある。つまり伝統の守護者・朝廷の主宰者にすぎなかった天皇を、いわば「無からの決断者」にした。この点の画期性は、明治維新が王政復古であり、幕府によって蔑ろにされてきた天皇が支配の座に復帰し、「諸事神武創業之始」に戻るのだとする説明によって覆われている。慶応三年（一八六七年）一二月九日の王政復古の大号令では、じつは戻るのではなく、破壊することとに力点が置かれている。

徳川内府従前御委任ノ大政返上、將軍職辞退ノ兩条、今般断然聞シ食サレ候。抑癸丑以来、未曾有ノ国難、先帝頻年宸襟ヲ悩マセラレ候御次第、衆庶ノ知ル所ニ候。之ニ依リ叡慮ヲ決セラレ、王政復古、国威挽回ノ御基立テサセラレ候間、自今摂関幕府等廢絶、即今、先ス仮ニ、總裁・議定・参与ノ三職ヲ置カレ、万機行ハセラルヘシ。諸事神武創業ノ始ニ原キ、縉紳、武弁、堂上、地下ノ別ナク、至当ノ公議ヲ竭シ、天下ト休戚ヲ同シク遊サルヘキ叡慮ニ付キ、各勉

励、旧来ノ驕情ノ汚習ヲ洗ヒ、尽忠報国ノ誠ヲ以テ奉公致スヘク候事。（句読点とカタカナを追加した。）

この夜、有名な小御所会議が開かれ、公議政体派の山内容堂が、この宣言は「幼沖の天子を擁して権柄を窃取せん」とするものだとは非難したのに対し、老獪な岩倉具視が、明治天皇は一五歳の少年だが「不世出の英材」であり、王政復古の大業は「悉く宸断に出ず」と開き直った場面が、日本における近代政治の始まりを告げる。

もちろんこのとき明治天皇は「実際には白く化粧し画き眉をした十五歳の少年」（安丸一九九二年一六五頁）だったが、伝統的朝廷を破壊すると宣言する主権者が登場したことが画期的であった。なおも慶喜の辞官納地に抵抗する容堂らに対し、別室に控えた西郷隆盛が「短刀一本あれば」ケリを付けることができると凄んだこともよく知られている。この瞬間、日本に主権が生まれ、近代へと移行した。

この時点まで幕末維新の過程は、たんに幕藩体制の修正ないし手直しを主眼とした。公議政体路線が中心だった。天皇の前での列藩会議、名君会議が、徳川幕府に代わる政体だと構想されていた。〈朝廷による統治〉を担う幕府の構成を若干変えようとしただけであった。倒幕（幕府を倒せ）という主張も、運動もあったが、それは仮に成功したとしても、朝廷を遠隔中枢とする諸藩のゆるやかな連合を生んだにすぎなかったであろう。

実際の歴史がそうなったように、過去の破壊と近代化＝文明化を徹底的に進める有司専制政権が、なぜ突然登場し、主権権を握ったか。明治維新史には断絶がある。事態に迫られて、幕藩体制を手直ししようとして、順調に進んできた幕末維新史が、この小御所会議で突然転轍する。戊辰戦争から、廃藩置県へと突っ走ることになる。なぜか。

民衆が政治化したからである。民衆が自分たちを政治主体にしようとする大衆的な動きが、全国に拡がった。一揆や打ち壊しといった暴動だけが強調されるが、それはじつは伝統的政治の枠内のことであった。それよりも「ええじゃないか」乱舞に象徴される祝祭的な動き、加えて、廃仏毀釈に行き着く伝統的宗教体制破壊暴動が大きい。より良き伝統

的政治の復活を求める民衆の素朴な動きが、いつの間にか民衆を政治主体に磨き上げていた。伝統政治の枠内にとっても留められないレベルに達していた。伝統的支配層の中から、若き急進的革新勢力が登場してくるのは、この民衆の政治化に呼応するためであった。呼応というよりも、対応である。つまりもしここで民衆よりも急進化しなければ、武家の威信が丸潰れとなり、伝統体制が崩壊するだけでなく、国家が崩壊してしまうという危機感を持ったがゆえである。維新の全過程は、士族層と民衆とが急進性を競い合い、相乗的に過激化して、旧体制を破壊してしまったと把握するべきである。

なお従来はなぜ幕末維新の政治過程に断絶と飛躍を見て取ることができなかったのか。河内によれば、明治維新も新井白石『読史余論』（一七一二年）以来の儒者的思考法によって解釈されてきたからだとする。白石は、武家の世、徳川の世が正当化されるのは、それが朝廷統治を歴史上、最も良く担っているからだとした。この思考法は容易に、「明治維新とは、朝廷政治をより良く担うための王政復古だった」という解釈に転用されていく。それによって「旧日本国」が断絶なく維新後も存続しているという観念を生んだ。おかげで日本人は近代化過程を伝統喪失意識を持つことなく進めていくことができた。

三

しかしこの結果、日本における近代化の不徹底論を生んできた。典型は丸山学派である。丸山真男（一九六一一年）は、「であること」と「すること」という形で、前近代と近代の思考法を鮮やかに特徴づけた。既存秩序によって与えられた地位に休らう状態（であること）から、自らの主体性と責任を持って秩序を形成していくこと（すること）¹¹ 作為の論理¹²への転換が、近代化だと分かりやすく述べた。

その上、丸山真男（一九五二年）では、获生徂徠において、本人が意識することなく、現実の事態に主体的に立ち向かう中で、近代的思想法が成立したと述べた。修身・齐家・治国・平天下という儒教の理想のうち、個人道徳（修身）さえ完璧にすれば、家も治まり、国も治まり、天下も安泰だといった受動性が、実際の困難に立ち向かっていく内、自然に排されていく。その結果、やはり独自に主体的に治国を作為していく必要に迫られる。そこに近代的思想の先駆的成立があると位置づけた。

伝統的思想法であっても、政治の課題に徹底的に対処しようとすることを通じて、期せずして近代的思想法への転換を進めてしまうというこの着眼は、今日でも大いに学ぶべきである。強引に近代化を進める有司専制派も、文明化を理解しない世直し民衆運動も、べつに西洋かぶれになったわけでも、狂信に取り憑かれたわけでもない。たんに当時の状況のなかで日本国を運営するには、伝統的思想法に構っておれなくなった。また民衆は「正義を代執行」しようとした。伝統的支配層が正義の実現をおろそかにしているので、自分たちが代わって正義を実現するとして、神仏分離に走った。

ムラにおいて、神社と寺院は共同性と個別性を分業していた。神社はムラの共同性を司った。お祭りは共同体の一体性を確認する行事だった。これに対し、お寺は、イエゴとにある仏壇の元締めである。仏教は祖先信仰と融合していた。個々の家族メンバーの生死を司ることにより、イエの存続の保護者となっていた。廃仏は、民衆が共同性の方に危機感を覚え、ムラの共同性を基盤とする全国民的な一体化を希求したということを意味する。柳田国男は、明治以降の宮中祭祀がじつはムラ祭りモデルだとした。新嘗祭はじめ、収穫感謝祭である。維新が近代化政権として成立するために必要だった民衆の急進性に譲歩した痕跡である。

伝統的思想法は通常は全体連関の内に置かれ、相互に関連付けられている。しかし構成要素の一つが徹底的に求めら

れるとき、他との関連から分離してしまう。それによって従来の全体関連を壊してしまう。歴史を転軸するほどの急進主義は、必ず内部から出てくる。一構成要素がガン細胞のように肥大化し、他を破壊してしまう。

丸山真男は、近世Ⅱ江戸時代が前近代の時代だったという先入見を持ち、それゆえに民衆の内に、共同体の内に休らう頑迷固陋な思考しか見出さなかった。しかし、じつは近世はすでに相当に政治化した時代であった。すでに血縁が絶対ではなくなり、支配層は大名家臣団を基礎組織とし、民衆においてもムラやマチといった地縁共同体が社会の基礎細胞になっていた。何よりも武家でも農民でも商人でも、イエが基礎共同体となっていた。イエは単婚小家族による経営体である。その家名・家業の浮沈は、家族の結束にかかっている。血縁による結合や伝統秩序の内に休らっていては、あつという間に没落してしまう。安丸良夫（一九七四年）が描くように、農民は勤勉や節約といった通俗倫理を厳しく自らに課すことによって、没落を避けようとした。勤勉は伝統倫理である。しかしそれを厳格に追求するとき、競争肯定の近代倫理になってしまう。期せずして近代的思考法が生まれてしまう。

イエが集まって形成される藩やムラやマチは、政治がなければ維持できなかった。すでに幕末に至るまでに、幕藩も、ムラ・マチも危機に達していた。しかしそれは外在的危機ではなかった。外から脅かされたわけではない。むしろ内的危機、つまり治まりがつかなくなりつつあった。個別主体を担い手とする新秩序が求められようとしていた。その動きは、朝廷統治の下部担い手を若干組み替える程度では結局済まなかった。まず朝廷を解体し、天皇を最初の自由な権力主体にする必要があった。

四

この点を最初に把握したのは、藤田省三『天皇制国家の支配原理』である。しかし丸山真男同様、維新时期における社

会の全般的な流動化状況に目が及ばず、頂点における絶対化が孤立すると把握してしまった。その結果、上からの新秩序形成が、下部における伝統的旧秩序と妥協するという歴史観を描いてしまった。だからこそ丸山学派がそのイデオログとなった戦後民主主義に、真の近代化Ⅱ民主化の課題が課せられているという論理になった。しかしそれは歴史を失うことである。維新以降、全般的危機状況が全般的個別主体化を生み出す。主体化は孤立していない。上下、相響き合って、新秩序形成に向かう。その歴史を見逃すのなら、歴史を失うことになる。

例えば、明治憲法第一条「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」という条項に結実する、天皇Ⅱ万世一系観はじつは新しいと河内祥輔（二〇〇三年、二頁以降）はいう。伝統的観念が重視したのは、皇統の正統性である。血統が伝わっていることが重要である。これに対し、皇位が代々、切れ目なく継承されてきたことが尊いという観念は、皆が基本的にイエを形成し、その維持発展に邁進するようになった江戸時代に生まれた観念だという。天皇家というイエに、代々当主が切れ目なく続くという、農民から商人から武家まで、家長が理想とした状態を模範的に実現していることが重要であった。一種の模範家族を頂点に頂いているというのが、明治憲法の趣旨であった。

各イエが自己の発展のために激しく切磋琢磨する近代競争社会が念頭におかれている。血縁（血の尊さ）によって序列が先天的に決まっている社会が崩れたからこそ、生まれる社会である。このような競争社会を原ネーションを基盤として形成しつつ、業績を挙げる場として設定されたのが、市場経済とアジアであった。〈大転換〉（市場の制御Ⅱ活用）と「東亜新秩序」形成（道義的に有意味な非西洋的国際秩序形成）が近代日本の基本課題となる。その両者を表裏一体で成し遂げようとしたのが、日中日米戦争であった。戦後の発展の基盤となる新秩序が形成されたのは、戦争を通じてであった。

丸山学派は、戦争ですべてが終わったとする。近代が伝統に足を引っ張られたがゆえに不完全に終わった。明治以来

のねじ曲がった日本の近代が自滅したのが敗戦であった。不完全近代と残存伝統との抱合体が一掃された後に、真の近代の花が咲く。こう夢見られた。しかし伝統の延長線上に、急進化による近代形成という道筋が見過ごされたがゆえに、戦後民主主義は、主体的な政治を形成する上で無力に終わった。

五

一九六八年、東大全共闘が大学解体を叫んで丸山真男を批判し、研究室を封鎖した。「軍ファシズムもここまではしなかった」とうめき、定年まで数年を残して退職した。進歩派の巨頭がなぜ批判の主たる対象となったのか。それは全共闘青年達が戦後民主主義の申し子だったからである。自分が中身の無い空白の人間になってしまったのは、誰のせいなのかと怒りをぶつけた。あの時期、最も説得力ある全共闘論を述べたのは、カトリック保守派の作家・曾野綾子だった。彼らは、戦後民主主義のある意味では犠牲者だと述べた。全共闘は団塊の世代である。「自分で自分になる」という戦後民主主義の不遜な（カトリックから見れば）教義を一番まともに真に受けて育った世代である。子供の自発性・自主性を重んじ、自分の選択に基づいて生きていくのが一番だと教育された。その結果として、大人になって自らを自省してみると、中身の無い人間になっていた。

いわば全共闘学生は丸山真男の鬼子である。バッハを愛する教養人で、エリートの中のエリートというべき丸山真男と、言葉よりも暴力を選ぶ全共闘は、似ても似つかない。しかし一点だけは紛れもなく継承関係がある。それは人間形成とは主体性を持つことであり、主体性とは既存のあらゆる脈絡や関係から自由になることだという教義である。大人になるとは自由になることだが、それは生まれついた自分につきまとう諸関係から自らをふりほどいていく過程である。一言でいえば、自由な主体になるとは、コンテキスト・フリーになることである。全共闘青年は、まだそのような

「自由な人間」が中身のない人間だと痛みを覚えることができた最後の世代であった。新しい近代人になったかもしれないが、失ったものの大きさをまだ痛切に感じることができた古さも持っていた。

エルンスト・ゲルナー『民族とナショナリズム』に従って、近代的人間形成（自分で自分になるという教義）が生み出す喪失感について論じたい。近代人の理想、つまり「自由で独立した個人」とは何か。それはコンテキスト・フリーな人間のことである。社会の既存のあらゆる脈絡に縛られず、逆にどの脈絡にも入っていき、自らの目的達成のために、社会関係を操作していける人間のことである。そのような社会から身を引きはがすことができる主体の力は、どのようにして得られるのか。それは高級文化を教義として身に付けることによってである。

ハイ・カルチュアとは、社会から独立した文化である。社会と密着したロー・カルチュアとは区別される。本来の仏教はハイ・カルチュアである。しかし各地の民衆の間で広まるためには、民衆自身の生活の必要を満たす必要がある。例えば、祖先信仰や死者を弔う土俗観念と妥協する。民俗がロー・カルチュアである。占星術や錬金術はロー・カルチュアである。近代自然科学はハイ・カルチュアである。

ゲルナーによれば、産業社会においては国民国家形成が必須となる。その最大の理由は、人間にハイ・カルチュアを教え込み、既存の社会関係から引き離す力は、国家しか持てないからである。ゲルナーは、ウェーバーの有名な定義をもじって、近代国家をこう定義する。近代「国家とは正当な暴力の独占者だが、それ以上に正当な文化の独占者である。」（二三三頁）。ナショナリズムは必要だが、教義の実質的内容はじつは二義的である。ハイ・カルチュアであればいい。共產主義だろうと、民主主義だろうと、天皇制国体論であろうと、間に合う。それによって共有された民族神話が得られればいい。

国民国家にとって最も重要なものは、官僚制でも常備軍でもない。じつは学校である。それも初等中等教育の上に大学

がなければならない。なぜか。ゲルナーは近代社会の教育制度を、族外婚姻制（エクソガミー）をもじって「族外—教育制：exo-education」ないし「族外—社会化：exo-socialization」（六三頁など）と名付けた。簡単に言えば、どのような大金持も、どのように高貴な貴族や皇族でも、子弟を学校に通わせなければならない社会だということである。つまり自分で自分の子供すら大人に仕立て上げることができなくなる社会である。かつて農民の子供は農作業を手伝う内に仕事を覚え、大人になった。近代とは、例え自分の家業を継がせるにせよ、いったんは外部の学校に教育を委ねなければならぬ時代である。学校を出て一度も使う機会がないであろう外国語や自然科学の知識を習得させねばならない。なぜか。そのようなハイ・カルチュアを共有することが国民たる要件だからである。その共有により国民的同質化を達成している。目の丸・君が代よりもはるかに重要なのが、英語数学である。

なぜ自主独立の自由人を形成しようとして、このように学校依存型の人間形成が必須になるのか。それは西洋史でいえば、カトリック教会の否定のおかげである。神と人間との媒介者を否定した。人は自分で救済の道を探さなければならなくなった。媒介者がいれば、人は伝統的社会関係に、疑問を持つことなく安んじることができた。そこには救済の道はないからである。教会の救済力に頼っていればいいからである。ところが宗教改革以降、自分で救済の道を見いださなければならなくなると、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で書いているように、生活の隅々まで自己チェックするようになる。自分が生まれ落ちたコンテキストをチェックできるためには、自らをコンテキスト・フリーにしなければならない。そのためには学校に行って、ハイ・カルチュアを身に付けなければならない。学校に通って、自分の過去を否定しなければならない。全共闘が叫んだ「自己否定」とは何のことはない。近代教育の通常の目標を述べたまでである。

六

一九六〇年代後半、日本の大学進学率はようやく十数％に達し、まさに大学が大衆化しようとしていた段階だった。

一桁台で安定していれば、少数エリート社会段階だった。それが終わり、七〇年代以降の誰もが大学に行く時代が、今にも来ようとする時代だった。中等教育までならば、ハイ・カルチュアを教え込まれるといっても、高度レベルまでではない。逆に言えば、すべてを失い尽くすことはなかった。実用的知識だけにとどめ、自らの伝統文化と既存の社会関係を守ることができたであろう。しかし皆が大学に行く時代が来る。エリートだけならば、社会の序列において上位に立てる。上位に立つ少数者としての連帯がある。ハイ・カルチュア層が大多数となる社会とは、どのような社会だろうか。予想通り、マス・カルチュアの時代になった。通俗的ハイ・カルチュアを一億二千万人が共有し、それによって自己形成をしているが、大した人間は生まれない時代となった。

全共闘はいわば最後の抵抗であった。エリート大学を破壊して、大衆化への道を開いた。古典的大学も中身が空洞であつたことを身を以て示し、大衆化することへの抵抗感をなくした。廃墟は廃墟だが、それほど大したことではない。このような気分を文学に表現してくれたのが、あの一九六八年から生まれた作家・村上春樹である。急進主義が吹き荒れた時代の〈後〉、それでも生きる」とは、どのようなことなのかを描いてくれている。急進主義は、世界が終わろうとしていると叫んだ。それはいい。しかし人はその後も生きる。もう大したことは起きない。起伏はない。ドラマもない。自分で自分になるという、神を恐れぬ企てを始めた以上、世界と自分を破壊し尽くされても、文句は言えない。微笑を浮かべつつ、この〈終末〉を楽しむ以外ない。あれから四〇年余り、よく全共闘はその後、そこから何も生み出さなかった運動だったと非難される。それは終わりを告げる運動だったということで説明される。つまり「世界はすでに終わっているのに、なぜ気が付かないのか！」と叫んだ。叫び終わった後、叫んだ自分たちも含め、皆がこの〈終

わった世界」に淡々と適応していった。

第二節 急進主義の宗教的次元、世俗的救済への関心

一

全共闘は、大学で学んでいる自分を批判的に反省することにこだわった。かつてジョルジュ・ソレルは、エコール・ポリテクニークで学んだことから離脱しようと独学を始めた。主著『暴力論』（一九〇八年原著刊）を書き始めるに当たって、こう述べた。「私は一介の独学者であって、自己の啓発に役立った数冊のノートを、いく人かの人びとに見せようとしただけである。」なぜ独学だったのか。「二〇年のあいだ、私は学校教育から受け取ったものから解放されるために努力してきた。私は書物から書物へと好奇心をさまよわせたが、それは学ぶためというよりは、むしろ記憶に押しつけられたもろもろの観念を記憶から一掃するためだった。」こうして「私は自分自身の教師にならなくてはならず、ある意味で、自分のための授業をしなければならなかった。」（上、一八頁）。

フランスではパリ大学始め、中世以来の大学が今日に至るまで根を張っており、国民国家形成に必ずしも役立たなかった。人々を既存の脈絡から引き離す力が弱かった。フランス革命で遂行された過去の破壊を、同質的国民国家形成につなげていく使命を帯びたのが、ナポレオンであった。史上初めて農民を中心とした国民軍を編成し、強い防衛力を形成したので、統治空間は確保できた。問題は、どう内部を同質化するかであった。ナポレオンはその担い手として、グランゼコールと呼ばれる高等専門教育機関を次々と創設した。その中核が、エコール・ノルマル・シュペリール（高等師範学校）と理工系エリート養成のポリテクニークであった。グランゼコールは、旧来の大学と違って、実践的、専

門的であるだけに、学生を白紙還元して、国家有用の人材に染め上げていく力は強かった。ソレルも土木局技師として中年に至るまで役人だった。その後、独学で、今風にいえば反体制理論家になった。

ソレルは、プロレタリアの集団的暴力行使が、眼前の退廃した社会を刷新する新たな道徳を生み出すとした。労働者の暴力行使は、ブルジョアジーという寄生階級を一掃する。それによって「生産者の共和国」が創生する。ソレル自身の意図は別にして、客観的に見れば、ゼネストにより労働者の不可欠性を立証することは、生産者本位の新しい社会を創り出す上で役立った。労働者が自分たちこそ社会の主人公だと自信を深め、生産的役割を果たしていないブルジョアジーを恥じ入らせた。それによって客観的には社会を、労働者を基幹とした経済発展のための総動員体制にするよう促した。こうして国民国家の同質性をさらに実質化し深めていく歴史的役割を果たした。労働者を国民の中心におくことなしに、本格的な経済発展はなかった。二〇世紀においては、労働者優位体制の形成と同質的国民形成と経済発展が三位一体をなす。その意味でソレルは、労働者政党の議会主義的統合といった一九世紀レベルを超えて、総動員体制による労働者階級の国民への直接編入という二〇世紀史の預言者となった。晩年のソレルが、レーニンのボルシェビキ革命を熱烈歓迎する一方、ムッソリーニのイタリア・ファシズムから求愛されたのも、当然のことであった。

二

一九六八年の全共闘も、主観的意図と客観的役割を異にした。既存の統合様式を批判したが、よりいっそうの同質的国民形成に資する役割を果たした。ソレルが議会主義による労働者の統合に対し、実質的には階級の固定化とそれを通じた身分制温存だと反発したように、全共闘も大学を通じた社会統合をエリートイズムの虚しい温存だと反発した。大学進学が大衆化するとともに、大学間ピラミッド秩序が成立した。エリートとは、たんにこのヒエラルヒーで上位に位

置する大学に進学できた人々を指すにすぎない。下位大学と上位大学との違いは何なのか。研究力の差なのか。違う。たんに高校までに習い覚えた知識の量的差異にすぎない。知識処理スキルに熟達すればするほど、上位に位置づけられ、国家有用の人材たりうるが、その分、自らの過去を失う。戻るところはない。逆に、熟達度が低ければ低いほど、下位大学に進学することになり、新たな自分を得る度合いが低い、その分、肉親の下での、あるいは地元での所与のローカル諸関係は維持できる。上へと抽象化する人生と、下にとどまって具体性を維持する人生、どちらが幸せか。一九六八年の学生は、このような仕組みを見て取ることができる時点、日本が今まさに大衆化しようとする転換点にいた。

全共闘は、何か具体的に実地的な改革プランを提起し、それを実現していこうとしたわけではない。思えば、その僅か数年前の六〇年安保では、「日米安保反対！岸を倒せ！」といった具体的政治目標があり、それを世の中に訴えた。国会突入といった暴力行使はあり、それがそれまでとは違うとは見られたが、まだデモの延長線上にあった。すでに反日共系ということで、実際政治のしがらみ（革命≡権力奪取も実際政治）からは離れていたが、その分、世論のうねりに身を委せようとしていた。すでに直接行動主義であったが、それは議会主義を離れたという意味でしかなかった。

一九六〇年代の一〇年間は高度成長期であった。六〇年安保直後に就任した池田勇人首相は、すぐに所得倍增計画を提唱した。それを発表した記者会見がニュース映像で残っている。池田首相はブレインである下村治を信じて、一〇年後に日本の国民所得を倍增させると大見得を切った。興味深いのは、その時の記者たちの反応である。苦笑している。安保騒ぎの後、人心を鎮めようと「低姿勢」を標榜する首相が、壮大な夢物語を述べているとしか受け取っていない。つまり高度成長はごく少数の「教祖」以外、その実現を誰も信じなかった奇跡であった。実際には日本経済は倍增どころが四倍増を実現することになる。人々が容易にそれを信じなかったのは、伸びようとすれば、必ずボトルネック（内

在的障害）に逢着する。これが日本近代史の宿命だったからである。

第一次世界大戦を通じて重化学工業化の軌道に乗った日本経済は、やはりすぐに世界大恐慌に翻弄されることになった。そこで日本人は一種の「プロレタリア暴力」を行使して、戦争への道を歩み、それを通じて日本人を目覚めさせ、国家総動員体制を構築する。一人一人が自由（無縁）となり、各自の創意工夫でそれぞれが前進しても、社会がバラバラになることなく組織（有縁）化されて、総合力が増進していく体制を構築できた。個別主体が自由であればあるほど、全体が主体として充実にいくという状態にすることができた。個別を生かす全体体制を形成できるかどうか、二〇世紀における発展の鍵を握る。日本はそれを戦時総動員体制形成を通じて達成した。一九三〇年代は日本経済の大発展期であった。

ただ個別が自由であって、しかも全体としてまとまりある状態の達成は、それによって日本人に得られた力が、アジア覚醒、西洋覚醒に用いられることが条件であった。日本人がそうした歴史的使命の達成に有意義性を認めるからこそ、喜んで国家目的のために動員され、心をつににしてまとまった。ただいくら日本人が力んでも、中国人に理解されず、そこで暴力を行使しても目覚めさせようとしたが、その点をアメリカにとがめられ、戦争に敗れた。

戦後は「アジアに範を示す」ことを目的として、総動員体制を継続したが、発展を続けられ、やがてまた内部か外部に障害が立ちはだかることを半ば宿命だと観念していた。とくに戦後は、吉田茂に始まる日米安保派が保守本流となっていた。吉田茂自身、及びその流れを汲む人々（保守本流）は日本人を信じなかった。「彼ら」日本人が自分たちでまとまりをつくりだそうとすると、観念的過剰に陥ると烙印を押す。中国及びアメリカと戦争になったのは、行き過ぎだった。日米安保体制は（日本人の戦争）を恐れる体制である。内部にそのようなボトルネックが現れることを恐れるがゆえに、外に日米安保という枠をはめた。

その結果、戦後の経済発展に目標を失わせた。ひたすら発展すること自体を優先したがゆえに、ボトルネックに会うことを免れた。総動員体制が自己運動し、所得倍増どころか四倍増を実現しつつある。この富は何のために使うのかを誰も考えていないのに、どんどん富が蓄積されていった。高坂正堯は一九六〇年代のことを、日本を別の日本にした一〇年間だったと述べている。この一〇年間に膨大な数の日本人が農村から都市へと住む場所を変えた。民族大移動が起きた。問題は、この社会の大変動が、平穏無事に進行したことである。故郷を懐かしむ感情が、盆暮れの里帰りや、郷土代表が活躍する夏の甲子園応援で発露されることがあっても、それだけにとどまった。

旧ソ連の改革理論家が学ぼうとしたのが、この大変動を平穏無事にやりこなした日本人の精神の在り方であった。周知のように、一九三〇年代の農業集団化は機関銃を突きつけ、シベリアへの大量強制収容なしには実現できなかった。スターリン粛清はその余波であった。日本の高度成長は、ソ連なら大暴動を伴わずしては成し遂げられなかったと感想を洩らした。ブレジネフはそれゆえ安定を優先した。それがソ連をゆるやかな崩壊への道を歩ませることになるが、いまだにあの時代を懐かしむ声が聞こえる。良い物はないが、必要な物があつたからである。

三

一九六八年の全共闘学生がプロテストに立ち上がったのは、総動員体制がきわめて効率的に、しかし無目的に作動している点に対してであった。日本の奇跡的な経済成長は、やはりボトルネックに逢着した。ただ全共闘は、体制に真正面から敵対し、この体制を麻痺させようとする形での挑戦ではなかった。大学が有能な高度成長戦士を大量に供給しているが、その供給そのものに敵対したわけではなかった。

各人をして自由に自己目的を追求させつつ、自然に企業が人々を組織化していく総動員体制は、うまくできていた。

大学というフィルターを経て、人材をコンテキスト・フリーにしていく。そして各人がそれぞれに存分に自分の人生を生きていく。そうすればするほど企業が良い人材を確保することになり、ひいては日本経済全体が発展していく。

総動員体制による市場経済の統制は、一九三〇年代以来、ますますうまく機能していた。これが日本における「大転換」であった。基本的には、今日まで続く日本型市場経済統御方式である。自由のパフォーマンスを最大限活用することができるマクロ秩序である。日本ではこのとき自由が馴致された。牙を抜かれたが、だからといって活力を失わなかった。アジアを目覚めさせるという国家目的が各人に共有されていたからである。

全共闘学生は、この体制の戦後のなれの果てを根本から批判しようとした。この体制の最も弱い点は何か。目的がないという点である。目的がなければ、各人の自由がその人の内に徳を蓄積していかない。総動員マシーンで適所に配置され、成果を挙げたとしても、世界の意味が明らかにならない。自分が行ったことや、自分が費やした時間が、それ固有の意味を帯びてこない。全共闘学生は、この自己の救済に向けて、無意味なのに汲々としている世間を笑おうとした。覚醒しようとした。どのようにしてか。一気に「砦の上に我らが世界」を築くことによってである。世間における有縁に絡め取られ、その戒律を遵守することを通じて、人生の意味が明らかになり、救済へと近づくという、まだるっこい道を拒否した。それよりもへいま、ここで「直ちに救いへと至る道を性急に求めた」。

反抗が、大学にバリケードを築き、ヘルメットをかぶり、角材を振り回すことでしかなかったことは、それだけ総動員マシーンが、すでに日本のすみずみにまで浸透していることを示す。しかもバリケードはほどなく撤去された。その後は、北朝鮮に行くか、パレスティナ難民キャンプに行くかして、国外に出ないかぎり、国内では、連合赤軍のように妙義山などに山岳ベースを築くか、オウムのように上九一色村にサティアンを築く以外になくなった。全共闘に参加したのは全学生のなかでは少数であったが、それでも一九六九年にバリケードが全国の大学に燎原の火のように広まっ

た。短期間であったが、全大学が拠点となった。その後はセクトが内ゲバに勤しんだ。一般学生は憑き物が落ちたかのように、マシーンへのリクルートに応じていった。ごく少数の過激派は、国外に出るか、国内にいれば山に籠もるか、宗教を隠れ蓑にするかした。

ただ全共闘からオウムまで、志向は共通である。直接的救済である。世間における長期にわたる勤勉さの報いとしての徳の獲得に飽きたらず、世間から切り離された場での非日常的経験による徳の一気の獲得を目指した。ケ（日常生活）における絶え間ない努力の無意味さを見下すべく、ハレ（非日常性、祝祭的、共同性）の場における自己神聖化を目指した。ケにおいては経済活動が中心である。人々はバラバラである。企業という共同性はあるが、組織の論理に従わなければならない。家庭という共同性もあるが、私的領域に局限されている。良き家族を形成したからといって、世界の意味は明らかにならない。ルーティーン化したハレ（儀式やお祭り）を経験したからといって、ケにおける分断を上回るような共同性は得られない。

このとき暴力が決定的な役割を果たす。但し、人を傷つけ物を破壊して、世の中の運行を妨げようとするのではない。ソレルの場合は、ゼネストⅡ総罷業である。労働者が一斉に仕事に行かず、世の中を困らせ、自分たちの不可欠性を立証する。かといってブルジョアジーから譲歩を引き出すのが目的ではない。結果的にはそうなるが、それが目的ではなかった。皆がストライキに立ち上がることによって得られる非日常的な共同性が重要だった。ストライキは社会全体に向かって拒否の意思表示であり、退路を断って仲間がまとまること目的だった。同様に、全共闘の場合も、バリケードの中に小さな別世界を築くための暴力であった。世間に背を向け、ケの論理から身を引き離すための象徴的行動が暴力行使だった。

一九六八年以降の全共闘ないし新左翼の運動において、なぜ内ゲバⅡ仲間殺しが横行することになったのか。それ

も、暴力が宗教的意味合いを帯びていたことで解明される。全共闘が潮が引くように姿を消すのと軌を一にして、新左翼各派がさまざまに内ゲバを展開するようになった。おそらく数百人の死傷者が出たはずである。その後、連合赤軍の集団リンチ大量殺害事件が起きる。なぜ仲間を殺すのかと世間を驚かせた。理由の解明は難しくない。仲間を殺すことは、世間への未練を断ち切り、革命へと意識を高めることであった。高度に観念的になった者達同志が、純粹に表裏のない、隔てのない透明な共同体を築き上げた。世間に向かって暴力を行使して、世の中をひっくり返すに至らなくても、もう彼らの目的は半ば達成されている。自分たちの直接的救済である。

一九六〇年代が高度成長の時代であると同時に、民族自決追求が最終段階に達した時代であったことを思い起こそう。米欧日の西側先進国が高度成長を成し遂げ、豊かな社会に到達しようとしていたあの時代、東側では中国やベトナムで自決が最高潮に達していた。ソ連東欧圏は、経済成長も民族自決も、体制の安定を脅かすと正確に見抜いて、安定第一主義に逃げた。安定は得られたが、一九八九年に体制は壊死することになる。ソ連東欧諸国よりも経済が後進的であった中国やベトナムは、民族自決を急進的に追求することになった。それによって民族の観念的一体化に到達しようとした。ただベトナムはまだアメリカと戦争するという形（ベトナム戦争）で、対外的な暴力行使で済んだ。相互殺人に狂奔することはなかった。そうなのは文化大革命の中国である。仲間を殺すことにより、妥協に満ちた世間から自らを引き離し、聖なる存在へと高めていく。自己神聖化の手段としての相互殺人が壮絶な程度で、かつ恐るべきスケールで実践された。それが文革だった。どれほどの人命が失われたのだろう。数百万といい、数千万といい、かけ離れた数字があるのは、まだ正視に耐えないからだろう。また文革後の改革開放が巨大な経済発展エネルギーを生んでいるのは、文革という憑き物が落ちたからだ。文革ですさまじいまでに観念的一体化が追求されたので、その反動で、これまた恐るべき実利追求の分散化が進んでいるのだろう。かつて狂おしく心の同一化が求められ、悲劇が生まれたが

ゆえに、今や人を蹴落とすことさえ爽やかに感じられるのだろう。

四

一九六〇年代は、経済成長か、暴力行使か、いずれかの時代だった。その意味で、世俗的救済への関心が高まった時代だった。経済成長の達成は、各人の自由を生かしつつ、バラバラな方向に向かうベクトルを、成長という一つの方向へとまとめることができたことの証明であった。勤勉な組織生活を送るという厳しさがあるが、史上空前の豊かさを実現するという奇跡（の実現に参与すること）により報われた。これに対し、それが巨大なバベルの塔の建設にすぎないと見なす人々は、観念的純粹化を追求した。それが世俗の掟に反するものであればあるほど、自らの純粹さが証明されるので、暴力が好んで行使された。

このような時代の様相を描き出した小説家が、高橋和巳であった。代表作『悲の器』は一九六二年の作で、亡くなったのが一九七一年だから、まさに六〇年代を駆け抜けた作家・学者だった。全共闘とともにあった助教教授であり、作家だった。しかし小説では〈墮落による破滅〉を執拗に繰り返し描いた。観念的急進主義に身も心も捧げる主人公は、あえて世間の掟を犯し、倫理的に墮落し、世間に指弾され破滅していく。『悲の器』の正木教授は刑法学者だが、自己の刑法理論に忠実であるがゆえに、私生活では墮落し、やがて破滅していく。『墮落』の主人公は、戦前、満州国建設に献身する。戦後は社会福祉施設の園長として大きな功績を挙げ、表彰される。表彰式の夜からふしだらな行為にのめり込んでいく。じつは敗戦後の逃避行で、自分の子供を盾にして、自分だけ生き延びていた。理想主義追求が私生活に犠牲を強いることに、いつしか耐えられなくなる人間を描いた。

さて宗教や救済といった事柄ならば、インドを参照するのが一番である。インドにはあらゆる宗教パターンがあり、

徹底的に追求された。そしてインド研究ならば、木村雅昭『インド史の社会構造』を紐解くに如くはない。その第二章「イデオロギーとしてのヒンドゥーイズム」において、「人間不平等の弁証法」と「平等意識のインド的展開」を対比しているのが参考になる。救済へと向かう本流は、この世において、カースト制という恐るべき差別と排除の掟を遵守することである。しかし注目すべきは、インド史には反主流Ⅱ異端の道として、バクティ宗教意識もあったことである。それは救済主との直接的な一体化による今すぐの救済実感を求めるものである。ケにおける戒律遵守の厳しい道が科せられれば科せられるほど、他方において、一気に救済に進もうとして、救済主だと信じられる人が求められる。世俗の諸関係を捨てて、その救済主の下に走る。自由（無縁）になり、同様の道を歩む仲間Ⅱ同行はできるが、既存の世間での有縁生活は捨てることになる。

じつはあの専制的中華帝国が二千年の歴史を持つ中国にも、同様の反主流が存在した。大規模な宗教的農民反乱が繰り返し登場した。それが王朝を交代させる。流浪の貧農を率いるカリスマ的指導者が、反乱に成功すると、新しい王朝を創設する。できあがった王朝は、官僚制による専制支配となる。最後に反乱に成功したのが、毛沢東だったというストーリーである。専制支配の下で、中国人は個人主義的で自由を享受する。しかし共同性がない。仲間との共同性は反乱の芽だとして弾圧される。しかし体制がうまく行かなくなると、対極に食い詰めた膨大な民衆が集積する。そしてカリスマ的民衆指導者が無数の民を率いて、反乱を起こす。つまり個人性の追求期と集団的共同性が追求される時期とが交互に現れるのが中国史だという。谷川道雄の諸著が以上のような中国史のパターンを教えてくれるが、その谷川が同じようなパターンを日本史に見出しているとして注目するのが、網野善彦である。『無縁・公界・楽』以降の膨大な業績で、日本人は伝統的に、有縁（支配下におかれ、組織化されている状態）と無縁（自由で、しかも仲間と対等の共同関係に入り、しかもそれを上からオーソライズしてくれる存在として天皇を頂いている状態）との表裏一体性を生きて

きたとした。

谷川、網野とも、前近代が専門だから、近代についてはあまり言及がない。両者に学びつつ述べれば、人々を自由無縁にしつつ、かつ組織化し有縁化していくのが、日本における歴史の進歩であり、近代化ではないか。自由人の共同性があり、究極的には観念的な共同性が核心にあるので、現世では、より手の込んだ社会編成が試みられていく。例えば、近世の天下一統は、農民が百姓（朝廷に直属する御百姓という誇りをもつ）として、武家領主の従属下におかれまいとするからこそ、武家は兵農分離し、城下町を築いて、広大な農村を農民の自治に委ねていく。明治維新でも、ハレにおける祝祭的共同性の観念が一方に生きているからこそ、ケにおける勤勉による立身出世の道を、厳しいが報いあるルートとして整備する必要があった。二〇世紀におけるより高度な経済発展のための市場経済の本格的導入（カール・ポランニーのいう社会を「大転換」させる課題）が、日本史における、今から言えば最もクルーシャルな局面だった。世俗的経済の論理だけで社会を編成していけば、日本人はバラバラに分断され、従属経済のままに終わったかもしれない。そこで日本人の観念的共同性が強調され、歴史的使命が鼓吹されたことが、日本経済の緊密な組織化を可能にした。

五

日本人の生活を「ハレとケの循環」として捉えたのは柳田国男である。しかし常民の太古からの暮らしが柳田の対象であり、その意味では非歴史的な見方であった。歴史にどう具体化されているのか。そのような視点を持つのが、安丸良夫である。とくにハレの契機が、観念的急進性として、ケの現実を常に規制するようになるという視点が参考になる。近代とは、基本的に危機の時代である。常に秩序が脅かされている。秩序が成り立つのがむしろ不思議なほどであ

る。〈世界最終戦争〉（石原莞爾）と〈大転換〉（カール・ポランニー）以降に生きている現代日本人には実感がい。しかし第二次世界大戦とその総力戦を通じて推進された市場経済の馴致以前は、人々が勝手に行動し、国と国いがみ合っていた。これが常態であった。安丸良夫『近代天皇像の形成』は、危機意識が天皇を頂く観念的急進主義を結実させていく様相を描いている。

そのハイライトの一つが、五箇条の御誓文の発布式のセッティングにあった。前節では、明治維新において朝廷が解体され天皇が主権者となることが画期的だと述べたが、それだけではない。天皇は急進的観念（ハレにおいて億兆一心になり、かつけにおいて各々がその所を得る）の最高の履行責任者になる。それがこの発布式の意義である。よく「広く会議を興し万機公論に決すべし」に始まる誓文の進歩性が注目され、戦後も昭和天皇がこれに言及したことに留意される。しかし大事なのは誓文の内容ではなく、発布形式である。

「この儀式は、福岡孝弟の原案では、『上の議事所』において将来の政治方針たる国是五箇条を天皇と総裁・議定・諸侯とが『誓約』するというものであったが、それでは神武天皇の昔にかえり天皇が万機を親裁する理念に反するとされ、紫宸殿に神座を設け、天皇が『公卿・諸侯以下百官を率ゐて親ら天神地祇を祀』って、その前に国是を誓い、速やかに天下の衆庶に示すという形式が採用された。」（安丸一九九二、一六九―一七〇頁）。

天皇と新政府幹部が向かい合って「誓約」するのでは、履行責任者は天皇ではなく、幹部となる。しかも天皇が幹部達の履行の度合いを判定して、不履行があっても特例として許容することができる。観念の現実規制度は弱い。伝統的寛容Ⅱ慈恵が期待される甘い統治になってしまう。これに対し、天皇自身が幹部達を後ろに従えて、天神地祇に理念の遂行を誓うことになれば、理念の実行が誰からもチェックされ、引いては天皇自身も試されることになる。

とくにこの発布に合わせて出された「御宸翰」で「朝政一新の時に膺たり、天下億兆一人も其の處を得ざる時は、皆

朕が罪なれば」と述べ、「天皇の責任を強調しているのは注意したい点」（同頁）だと安丸も述べている。戦時中に活躍した学者・徳重浅吉は、これを「うけひ」だとしている（四九〇頁）。もし「皆が所を得る」という理想状態が実現しなければ、天皇の「心に曇りがある」ことを意味する。スタロパンスキーの定評あるルソー論の表題は『透明と障害』である。自由で独立した個人の集合体としてポリス共和国がうまく行くには、狂おしいまでに相互に「透明」であることが求められる。ルソーは透明でないことを病的に恐れたとされる。自由であることと、皆が観念的に心を一にすることとは、じつは表裏一体である。この点を理解できるかどうか、政治思想史理解に不可欠だと思う。皆が無縁になって心を一にする。この状態の実現を天皇が天神地祇に誓った。これが近代日本の出発点である。

もちろん実際生活は、人々が様々に縁を取り結んで経済生活を送る。江戸時代は、ムラやマチへと組織化されることを身分的に指定された。明治以降は各人の任意に委されるが、しかし人々は世間の様々なしがらみの中で生きていく以外ない。ケの生活に揉まれるうち、各人の心で輝いているはずの観念的一体性が、だんだんと穢れていく。そこで、これではいけないと改革者達が登場する。そのアピール・スタイルは、あの五箇条の御誓文の天皇と似ている。例えば、北一輝は「日本改造法案大綱」等において、天皇が主権を取り戻して憲法を停止し、非常大権を行使して社会改革を遂行するべきだと主張した。自由で平等な社会を甦らせるのが天皇の義務だとした。天皇がもう頼りないとすれば、大本教の出口王仁三郎のように、綾部に別世界を作り、自ら天皇まがいの存在たろうとした。安丸良夫（一九七七年）が描く通りである。日本の新興宗教は、だいたい天皇に似た指導者と皇居に似せた本部建物を持つ。目指すところは、信者達の心を一つにすることである。それによって日常生活の汚れを浄めるのである。

ただハレとケ、日常と非日常、汚れと浄めを別次元に置いたままにしかなかったところに、二〇世紀日本の〈大転換〉があった。経済活動という日常的世俗的な活動を総動員することにより、聖なる次元の使命達成の意義を持たせたこと

である。人々がこの聖俗の総合を信じ、実践したのは、近代に入り、市場経済の優勝劣敗の現実に深く傷ついていたからである。人を蹴落とす競争を生き抜くことが、不可避の宿命だとされていた。それを避けようとして、まとまりを優先すれば、日本が発展しない。袋小路に陥る。ここで「皆で協力すれば、日本全体の発展が可能になる」という奇跡的な第三の道が示され、その通り、どんどん成長していった。近年、現代日本政治において改革がくりかえし挫折するのは、一九三〇年代における総動員体制の奇跡が神話となって、今なお日本人の気持ちを縛っていることに起因する。また現代日本人の危機意識の乏しさも、総動員体制の奇跡のなせる業だと思う。

第三節 急進主義とは何か

一

日本史における急進主義（ラディカリズム）の刻印（軌跡、洗礼）を探究するにあたり、急進主義といえば想起される言葉があるので、引用しておく。「ラディカルであるということは、ものごとを根本からつかむということである。人間にとって根本は、人間そのものである。」初期マルクスの代表作の一つ、「ヘーゲル法哲学批判」の一節である。一八四三年だから、マルクス二五歳の時の作品である。周知のように、マルクスはヘーゲル哲学を「転倒する」ことが出発点であった。ヘーゲル始め、従来の哲学者達は、世界を解釈することで満足してきた。大事なのは、実践することであり、変革することである。その主体となることである。こう主張した。

このヘーゲルからマルクスへの周知の移行を、ドイツ観念論から唯物論への移行といった形だけで理解するのではなく、徳（人間の実質）の実現をめぐる近代思想史に位置づけるべきだと教えてくれるのが、ポーコック『マキャヴェリ

アン・モーメント』である。ヘーゲルもマルクスも、教会がもはや媒介機能を果たさない近代において、人間が協力して、運命に翻弄されない世俗秩序を実現することにより、自らの徳を確保しようとした。その意味で、ともにマキヤヴェリアンの列に属す。

ただヘーゲルは「ミネルヴァの梟は夕暮れに飛び立つ」とうそぶき、回顧的視点に逃げる。「世界がいかにあるべきかを教えることにかんしてなお一言つけくわえるなら、そのためには哲学はもともと、いつも来方がおそすぎるのである。哲学は世界の思想である以上、現実がその形成過程を完了しておのれを仕上げたあとではじめて、哲学は時間のなかに現われる。」（『法の哲学』序文、一七四頁）。後から振り返って、人間の自由が実現されてきた歴史Ⅱ世界史が描かれればいい。しかも弁証法を歴史に持ち込み、いったん後退しているように見えても、後から見れば、その後退も前進に向けての一契機だったと分かるとした。これに対し、マルクスは今すぐの実践を目指す。直接に人々が歴史形成の主体となることが重要だとした。後から自由実現の世界史を知識人に聞かされても、徳は身に付かない。マルクスは急進主義であり、ヘーゲルは歴史主義である。

二

なお付言すれば、二〇世紀のヘーゲリアンであるアレクサンデル・コジェーブにヒントを受けたフランシス・フクヤマが、冷戦の終焉を「歴史の終わり」と名付けたのはよく知られている。典型的な回顧的視線である。米ソが自由実現の方法をめぐる争っていたが、一方が勝利した。社会主義と市場経済Ⅱ反共主義とを対立する両契機とする歴史は、自由主義だけの新しい局面に達した。各人が自己利益追求に邁進すればいい。もはや対立契機がないので、歴史は終わった。ベルリンの壁崩壊直後のホッとした気分に合わせて、話題を呼んだ。しかし言うまでもなく、歴史は終わらな

かった。徳を急進的に実現しようとするテロリスト達が、世界中に出現した。対抗上、「テロとの戦い」の共同戦線が開始された。経済グローバリズムが、国民国家の基盤を洗い流していることが原因である。国家が弱まっているから、暴力が瀰漫する。

国民国家形成とは、そもそも暴力の公用収用であった。各人・各集団が保持していた武器を国家が集め、国家以外の実力行使を禁圧することであった。ウェーバーが言うように、近代国家とは暴力の正当な独占者であった。その国家があえて自ら弱まろうとした。自国民国家を国際競争で鍛え、治下国民を国際競争に曝し、鍛えるためである。その結果、国家がかつての強さを失った。後進国からは国際舞台にテロリズムがあふれていき、まだ少しは強度を保っている国家が攻撃対象になった。グローバリズムとテロリズムが両極となる歴史が始まっている。

フクヤマの良い点は、『歴史の終わり』の後、冷戦後の現実を見て、『信頼』（邦題は『信』無くば立たず）を書き、地味だが重要な視点を提示したことである。国家という政治的結集体が敵を失って弱まり、その結果、政治的徳の獲得を求めて狂奔するテロリストが登場することになったが、それよりも重要なことがある。それは社会的な徳の脆弱化である。本書の副題は「社会的な徳と繁栄の創造」である。社会の信頼の絆が弱まることの方が、長い眼で見れば、経済発展を阻害する。同じように経済が発展していても、「高信頼社会」である日本やドイツと、「低信頼社会」の中・伊・仏・韓とは将来が違ってくる。その原因は何かと、歴史的探究を始めている。

ここで注目すべき点は、視点が回顧的から主体的・実践的に転換すると、視野が一変する点である。冷戦の終わりを「言祝ぐ」のも悪いことではないが、それだけのことでしかない。しょせん後ろ向きである。これに対し、冷戦後の小さな争いに充ち満ちた世界を主体的に引き受け、どう再建したら良いのかと考え始めると、社会的絆の問題が浮上する。経済発展のために人々を配置に付けることを最優先するべきなのか。それとも親族集団など、もっと古くからの

人々の間の絆を大事にすべきなのか。社会的な徳は、仕事仲間として重んじられるときに養われるのか、それとも家族の一員としての義務を果たすときに得られるのか。これは自由主義か、社会主義かといった冷戦期の対立ほど派手ではないが、重要な対立である。しかも大きな対立を解決すれば、自動的に解決するか、あるいはネグリジブルになる小さな対立ではない。むしろ表面での大きな対立がこれまで覆い隠していた重要な対立かもしれない。フクヤマは、歴史を観照してうっかり「歴史の終わり」などと言ってしまったがゆえに、逆に、対立の終わらない現実を直視することになった。主体的変革意識をもつから、対立の根源に目が行った。社会的な絆を創り出す様々な方法（目的を同じくする多様な方式）の対立だからこそ、深刻な対立になるものの、一つの歴史のなかで解決可能になる。

三

上述のマルクスの言葉が有名になったのは、一九六八年の学生が小脇に抱えていたルカーチ『歴史と階級意識』がエピグラフに掲げたからである。マルクスの言う「すべての歴史は、階級闘争の歴史である」という見方は、回顧的な視線ではない。〈今ここで〉で誰が立ち上がるのか。いわゆる労働者階級は眠っていた。せいぜい賃上げ闘争か、解雇撤回闘争にしか立ち上がらない。誰が革命の主体となるのか。変革意識を持つ者が主体たる資格を持つ。ルカーチは主観的マルクス主義の始祖となり、戦後の新左翼のイデオログとなった。急進主義とは何かを説明しようとして、マルクスをヘーゲルと対比した。いわゆるマルクス主義の経済理論は色褪せている。せいぜい市場経済批判の一種として、歴史に残るかもしれない。しかし主体的変革を鼓舞するイデオロギーとしては、今後とも歴史に足跡を残すだろう。例えば、〈必然の王国〉から〈自由の王国〉へというマルクスの未来預言は、古代ギリシャのポリスの上下構造を歴史像にしたものである。自己の家Ⅱオイコス内に奴隷労働を持っていたからこそ、市民は労働を免れ、広場Ⅱアゴラに出て

自由人として政治を行うことができた。だから奴隷をなくし、苦役としての労働をなくし、全員を自由人にして、どのような経済が可能になるのか。

じつはこれが一九三〇年代の〈大転換〉の課題であった。二〇世紀において、市場経済は二重に破綻していた。一つは競争が破綻し、恐慌になることである。今一つは、労働者が疎外されることである。自由主義は、資本家も経営者も労働者ともに生産者だとし、階級分裂を糊塗してきたが、もはやムチを揮って働かせることでは経済が機能しない時代になった。市場の二重の失敗に対する一石二鳥の解決策が求められた。日本の解決策は、総員を経済配置に就ける国家総動員体制の建設であった。客観的に見れば、〈動員され〉ているのだが、主観的には、東亜新秩序建設とそのため経済発展という国家共同事業に〈喜んで貢献する〉という意識を持つ。自由の王国を創造すべく、必然の王国のなかで格闘し、効率的生産体制を作ろうとしている。労働者であるが、自由のための戦士である。このような主観性が、二〇世紀の新世界を創造した。

四

急進主義をめぐるマルクスとヘーゲルの対比は、じつはルソーとモンテスキューとの対比に等しい。社会学の学問的始祖デュルケームが、そのように位置づけている。デュルケームは社会（人々の集合意識）が、個々人の意識とは別のものとして実在し、最も重要な局面において人々を従えらした。「価値判断と現実判断」という『社会学と哲学』所収の論文の一節を引用する。

「個人意識が互いに孤立してしないで密接な関係を有し、互いに活発に作用し合う時、その総合から一つの新たな種類の心的生活が遊離される。それはまず第一に孤立した個人がもつ心的生活とは別な強さによって区別される。……そ

してそれを感じる人は、自己のものでない力によって支配されているという印象を受ける……。生はそこでは単に強烈であるばかりでなく、なお質的に相違している。集団に引きずられると、個人は我欲に執着せず、自己を忘れ、全部を共同の目的に捧げる。……こうして盛り上がった力は……ここでは愚かな破壊的な暴力の形態の下で、かしこでは英雄的な熱狂の下に、目的もなく消費されるために消費される必要を感じる。これは非常に豊富な、ある意味では奢侈的な活動力である。以上のすべての理由のために、この活動力は我々の日常生活に対し、高等な者が下等な者に対立し、理想が現実に対立しているように対立している。

事実、文化が立脚している偉大な理想が構成されるのは、この種の旺盛期においてである。創造期、もしくは革新期というのは各種環境の影響の下に人が今までよりもっと密接に統合されるようになり、会合、集会が更に頻繁となり、相互関係は更に深くなり、思想の交換は更に活発となつていく時期に外ならない。キリスト教の偉大な転機も、一二世紀および一三世紀にヨーロッパの勉学的な人々をバリに陸統と送つてスコラ学派の発生となつた集団的な熱狂的運動も、宗教改革も、文芸復興も、革命時代も、一九世紀の偉大な社会主義運動もみな然りである。これらの時期において社会の最高の生活活動は非常な強烈さをもち、しかも極めて排他的となつて、個人意識のほとんど全部を占領し、個人主義的な卑俗な傾向をほとんど完全に個人から追い出してしまふのである。理想はこのとき現実と合して一つになる傾向がある。」(作田啓一、一四〇―一五頁)。

作田啓一は『価値の社会学』が主著であるように、一貫して「理想(宗教や道徳)を含む社会」に関心を持ち続けている。現実の社会よりも、価値を志向して急進化した社会に興味を抱いている。この引用文に続く部分を次のように要約する。「しかしこの熱狂は永続しない。昂揚期が過ぎ去ると、知的、感情的交通は衰え、社会のきずなは弛み、個人は普通の水準に落ちる。この衰退期においては、激動の時代に説かれ、為され、考えられ、感ぜられたものはすべて記

憶の形で残存するだけである。この記憶の内容は偉大なものではあろうが、しかしもはや現実と混同されることはない。それはもはや観念あるいは観念のシステムではない。この時、対立は明瞭となる。一方では感覚および知覚に与えられたものが存在し、他方では理想の諸形態のもとに考えられたものが存在する。」

「これらの理想がしばんでしまわないようにするために、定期的に活気づけられる必要がある。そこで、宗教的あるいは非宗教的祝祭や儀式、教会あるいは学校での説教や講演、劇の上演、芸術的展覧会などが取り行なわれ、知的および道徳的交流がはかられる。」（一五頁）。

作田啓一は、「社会は理想と現実の両面をもつ。理想は聖の面であり、現実には俗の面である。」（同頁）とまとめている。集合感情が高められ、個人としての自己を上回る圧倒的な力が形成されることへの敬仰と畏怖の念が、理想＝聖という認識を生む。他方、分散的な自己利益追求の日常生活は、俗だと感じられる。しかしこのサバサバとした日常生活を生きる力は、聖なる集合性に参与しているという感覚から導き出される。そこに自らの生命力の源泉があると感じられるからである。

デュルケム自身、『モンテスキューとルソー』という著作を刊行し、理想を含む社会の分析モデルが、ルソーの一般意志（個別意思の総計以上のもの）にある一方、現実社会の分析モデルがモンテスキューにあるとした。ルソーの『社会契約論』初稿の一節を引用している。社会とは「それを構成する個々の存在とははっきり区別された固有の特性をもつ精神的存在である。そのことは、化合物がその構成物質の単なる混合からは決して出てこない属性をもつのとほとんど同様である。」（一八頁）。

しかし昂揚期は永続しない。ルソーは個々人が全体と直結することを理想視したが、個々人の社会的結び付きや中間集団形成を重視したのがモンテスキューである。「モンテスキューは、社会の統一が個人的利益の分立を排除せず、む

しろそれを前提とし、それから由来するような社会を考えるにいたった。調和は諸機能の分配と相互的奉仕から生じる。諸個人は直接相互に結びついており、全体的な融合は、これら個人的諸機縁の所産に他ならない。」(二〇頁)。ここで目標とされているのは、「すべての社会的に有用な力の自由な展開をゆるぎないものにする」と(六一頁)である。『社会分業論』の一節である。

デュルケームは、ルソーからは急進主義を焦点とした社会分析方法を学んだ。個々人の密接な相互作用が全体の實在の高め、個人は全体によって直接に占領されているかのように感じる。これに対し、モンテスキューからは社会科学的分析方法を学んだ。個人的利益の相互調整が社会の統一をもたらす。大事なのは、両者が表裏一体だという視点である。利益が相互調整されるから、社会が実際に運営されることができる。しかしそのような調整を可能にするのは、原初的な一体性である。

五

日本における〈大転換〉問題(市場経済をどう制御するか。市場の失敗も政府の失敗も避ける。市場を生かしつつ、社会を守る)の解決に、日中日米戦争が不可欠であったことも、このルソーとモンテスキューの表裏一体性で説明される。

経済的利害調整はじつは簡単でない。食っていけるだけの収入が保障されるといったことでは、人は満足しない。高度成長以降の日本は、世界に冠たる豊かな社会を実現した。「日本には貧乏人がいないのではないか」などといった誤解が外国に生まれたのも無理はない。しかし現代日本人に不満の種は尽きない。人と比較するからだといわれる。そうかもしれない。しかしもっと重要なことは、常に自分は「値するものを得ているか、与えられているか」という問いだ

と思う。自分の社会的有用性に見合った収入が得られているか。そこに納得がいかないから、つい他人をうらやんでしまう。

各人の利害調整を市場機構内で完結させることは、（競争に人格陶冶の意義を持たせる方法もあるので不可能ではないが）困難である。一番手っ取り早いのは、経済発展を国民的共同事業の手段だと位置づけることである。パイを大きくすること自体は、その分配に不満が尽きないので、共同目標たりえない。むしろそれを手段として用いる、経済次元を超える目標が共有されることが望ましい。へアジアの解放と近代化を目標とすることは、自らのへ英米への従属を断ち切ることにのみなり、一石二鳥だった。

戦後はこのような目標をへアジアに範を示す程度に控えめにし、代わりにへ自然の克服を共同目標にした。克服すべきへ自然のうちに、最たるものは貧困だったから、豊かさ（パイの増加）が共同目標たりえた。次なる拘束する自然は、自然の制約である。そのため交通（道路、鉄道、橋、港湾など）の整備や、治山治水事業が大々的に公共土木事業として展開された。地方への公共事業予算の配分が、地域ごとに平等だったわけではない。例えば田中角栄の新潟県が優遇されたかもしれない。しかしそれは「値するものが与えられる」（ハンディが大きい）によって正当化され、かつ自然の克服という国民的共同事業の前進が問題であって、どこが得をするかは二の次だという観点で見過ごされた。

現代日本が不平不満の多い社会になったといわれるのは、共同目標が目的達成によって消滅したからである。高度成長の達成以降、代わる目標として、例えば、環境問題の解決などが掲げられている。しかしそれが皆が喜んで配置に就くような共同目標たりうるだろうか。その集団主義的感覚に抵抗感が強い。もはや共同目標設定という方式が時代遅れなのかもしれない。

これを見越して、他方で、グローバル競争に各人・各企業を曝すという方式が推進されてきた。共同で一つの国を造

ることへの貢献よりも、むしろ荒野を開拓していくフロンティア精神の發揮に徳の拡充を見出そうとするかのようにある。背後には、デュルケームの言う「個人崇拜という共同信仰」（『社会分業論』）がある。時代精神には合っている。しかし市場経済をいくらグローバル化しても、市場経済は市場経済であった。勝利者といえども、たんにシステムにうまく適応したという「功績」を挙げたにすぎない。もはや経済次元にフロンティアは存在しない。

だとすれば、今一度、国際政治の次元に共同事業対象を見出すべきなのか。たしかにアジアに経済的にしか関係ないで来たことが、戦後日本政治の行き詰まりの原因である。例えば「海兵隊が去って行ったら、その翌日には尖閣に中国旗が掲げられる」と脅される。この時、自衛隊が肩代わりするという選択肢と、小さな無人島よりも日中友好の方が大事だと宣言する選択肢がある。真っ向から対立する選択肢があるということは、両者を総合する高い次元の理想が必要とされるということである。アジアに新しい秩序を形成しようとする国際的共同事業を推進する方が、現代日本人をまとめる可能性がある。そうすれば経済活動にも、たんに収入を得る手段以上の意義が見出されるであらう。

六

急進主義のイメージをえるため、和辻哲郎に触れておこう。倫理学や日本思想史の大御所としての和辻、戦後『鎖国』を書いて、日本の後進性、閉鎖性が戦争への道をもたらしたと日本人を叱る一方、天皇制を擁護した和辻、穏健中正の大知識人・和辻というイメージに、急進主義は無関係に見えるかもしれない。事実、標準的テキストというべき佐藤正英『日本倫理思想史』は、古代以来の日本倫理思想史の最後に「和辻倫理学」を位置づけ、こう結論づける。

和辻において「善とは、間柄を信頼し、信頼に依って間柄の理法の根源に帰ることである。間柄を信頼するとは、内面的な道徳的人格の同一性への信頼ではない。未来における自他の合一への信頼である。本来性としての全体への信頼

である。未来における自他の合一は、現前の社会において『あらかじめすでに』存立している。『われわれの背負っている過去が同時にわれわれの目指している未来である』と和辻はいう。古代の『清明心』や中世の『正直』の道徳は、『純情をもって全体に帰依する天真な“まごころ”』あるいは『無私の愛をもって人倫的合一に投入する“まこと”』であり、それらのうちに本来性としての全体への還帰の在りようが見出される、と和辻はいう。（二一〇～二二一頁）。日本人において、まず個人があるのではなく、まず間柄があって個人が形成されんとする。自他が最終的には合一するというのは、元に戻ることである。紛れもない急進主義の刻印である。それを良く捉えている。しかし戦後の和辻（それがよく知られた和辻）は、たんに観照している。淡々と日本人の原初的な倫理性Ⅱ共同性を叙述している。正確な描写だが、心を動かさない。

米谷匡史「和辻倫理学と十五年戦争期の日本…『近代の超克』の一局面」を読むと、真実が分かる。米谷は和辻の著『倫理学』が、戦前・戦中に刊行された版から、戦後の完成版へとどう改稿されたか、詳細に跡づけた。米谷（二〇〇〇年）も、和辻倫理学生成期の真相を追う。やはり『鎖国』は、敗戦後を生きるための転向の書であった。東大からも追放にならず、円満に定年退職した。しかし、じつは和辻は反英米とアジア解放の戦いに主体的に参加していた。戦争イデオログであった。米谷（一九九二）九九頁はこう述べる。

「和辻が当初の構想においてめざしていたのは、日本国民にグマインシャフトとしての『国民の全体性』の自覚をうながし、それに依拠して国内的には国家社会主義的な経済統制によって社会的正義を実現し、国際的にはアジアを西洋の植民地支配から解放して国民国家を形成させることであった。そして、この変革を基礎づける理論として位置づけられていたのが、人と人との『間柄』から出発し、全体と個の弁証法によって人倫的な全体性を基礎づける『人間の学としての倫理学』だったのであり、それはアトムの自我から出発する近代西洋哲学の乗り超えを志向するものであった。

和辻倫理学・倫理思想史体系は、近代西洋哲学を乗り越えると同時に、階級対立・植民地支配をもたらす近代資本主義体制をも乗り越えることをめざすものであり、いわば『近代の超克』を志向する世界観革命の原理論だったのである。」

「和辻がこの原理論の構築に着手した一九三一年に日本は『十五年戦争』に突入したが、彼は日本に世界観革命を具体化する役割を期待し、その『大業』の一環として自らの体系構築を進めていった。」和辻観が一変すると思う。取り澄ました文化勲章受章者の背後に、実践家としての本来の姿が窺われたと思う。

七

和辻が日本には「近代の超克」へと向かう資格があったとしたのは、急進主義が刻印されているからである。安丸（一九九二年）は、日本史において秩序の危機という認識が、天皇を頂く観念的急進主義を次々と呼び覚ましていく様相を描き出して飽きなかった。明治維新は外からの危機が直接の原因だが、黒船程度のものが強烈な危機感を引き起こしたのは、支配層と民衆との間に長年に渡る対立関係が潜在していたからである。天下一統そのものが、じつは民衆からの無縁志向の攻勢をかわし、取り込み、秩序化しようとするものであった。明治維新も、天皇制文明開化Ⅱ経済発展国家へと秩序化されていたが、それは民衆の「世直し」意欲の昂揚を受けとめつつ、それを前向きな発展エネルギーへと変換していこうとする目論みからであった。天皇制により、民衆の観念的急進主義を取り込みつつ、それを文明開化Ⅱ西洋化Ⅱ経済発展で整序していこうとした。日中日米戦争も、反英米Ⅱアジア解放というアンビションの実現に敢えて国家が乗り出すことにより、民衆の正義感に応えようとした。それによって市場経済が全社会を捉えるに至る二〇世紀の経済発展に皆を適応させようとした。

安丸は本書でまず、信長・秀吉・家康ら天下人が、最高権力者となり、天下を統一したことを彼ら自身どのように認

識していたかと分析する。それは自分たちの武威により天下に秩序が回復されたという認識であった。だから伝統的な天皇や朝廷を排さなかった。いわんや自らが最高位に上がろうとはしなかった。伝統秩序の回復・守護者が自らの位置づけであった。「信長は、たしかにみずから至高の神格にまつりあげるほどの絶対君主ではあったが、しかし、『於何事』も信長申次第二覚悟肝要候』というような信長の意思の絶対性を、あらかじめ自明的に受容しうるのは、せいぜい、その直接的支配下にある主従制的武士団だけだったはずである。主従制をこえて、多様な性格をもった社会諸勢力のすべてにその権力意思貫徹させるさいには、信長も、既成の秩序原理に依拠した正統化なしにすまずことはできなかったはずである。『天下』を掌握するとは、武威による抑圧がこうした正統化と独占的に結合することであり、それが国家公権を形成することの意味である。」（三七頁）。

「多様な社会諸勢力」とは、民衆の反武家の動向である。惣村を形成し、一向一揆のような宗教を媒介としたネットワークさえ形成していた。また伊藤正敏（二〇〇八年）が強調するように、比叡山や高野山や奈良興福寺などは、境内都市を形成し、かつ全国的商業ネットワークを張り巡らせていた。武士Ⅱ在地領主が農村を支配できなくなつて、いわば農村からはじき出されて、城下町を築いて、民衆の守護者たらんとしたのが、天下一統である。民衆は生産と商業ネットワークを自主的に築き上げていた。朝廷支配と宗教により、自分たちの一体性を保っていた。そこで天下人は城下町に商人を集住させるとともに、農村に自治を与えて遠隔支配しようとした。それが近世である。民衆の急進主義を、城下町からの秩序化により、抑えつつ吸収した。

近世の宗教政策を見ると、この吸収しつつ、毒抜きをして、世俗道徳強化に利用するという面が良く分かる。一向一揆など反武家権力の動きは粉碎する。キリシタンも排撃する。しかし既存の寺社は本山末寺制により全国的な組織化を助成する。かつ各ムラに寺と神社があるようにする。かつ寺請制により、ムラの寺が、各イエの仏壇管理を通じて、各

イエの戸籍や出入りを管理する。神社はムラの祭礼を主催し、お寺は各イエの冠婚葬祭を司る。各ムラ、各イエの団結を宗教的にオーソライズしつつ、秩序からの逸脱がないようにする。これが天下人ならびにその後裔が、天下を掌握する「公儀」権力となったことの内実であった。

だが安丸は、この時代、天下という言葉とともに、「天道」という言葉が頻出することを見逃さない。「天道感応冥慮加護」、「ただ諸事天道まかせたるべく候」、「天道恐敷事」といったように、「人間の予測や意志をこえた運命的な力と考えられた。」この「予測不可能な恐ろしい運命の力」にかなえば、思いもかけず天下を掌握することになるが、逆に、かなわなければ、思いもかけず「天下国家を滅ぼす」こともあった。安丸は、ここには天下掌握に名を借りて、強引に急進主義を換骨奪胎したことの後ろめたさがあるという。『天道』という言葉には、歴史の激動のなかで権力的に獲得された『天下』支配を、公的正統性を装って顯示するさいの後ろめたさや危惧の想い、またその過程で滅びさった者への冷酷さや、新しい支配を受忍する人びとの諦念などがぬり込められていて、『天下』的秩序に還元しえない複雑な意味があると思う。」(三九頁)。

第四節 三大改革を促した民衆の心意

一

日本史における急進主義の洗礼Ⅱ刻印を跡づけている。急進主義が歴史を転轍する。日本史の三大改革は、①天下Ⅰ統Ⅱ近世的改革、②明治維新Ⅱ近代的改革、③日中日米戦争Ⅱ現代的改革である。それぞれ民衆の急進的な一体化志向がまずあり、それへの対応が体制変革を促し、新秩序が形成されたと見ることができる。

① 天下一統は、戦国大名達による「国盗り物語」的な出来事ではない。網野善彦が強調するように、中世とくに後半になると、民衆が無縁志向を強め、諸国を遍歴する非農業民が有力になるとともに、在地においても惣村や一揆を形成して、地に足が着いた横の連携が深まっていた。領主制による民衆の従属化は「私的な」ものだと思なされ、無用になりつつあった。天下一統は、旧来の領主制を改革し（武家層の主導性を確保しつつも）、むしろ農民や商人達を主体としてすでに自主的に形成されていた秩序を生かしつつ、それが全体としての秩序（天下と呼ばれる）に円満に納まるように務めることであった。核心は兵農分離だが、信長の下で專業兵士集団が編成され、最強軍団が形成されることになったという表面だけを見てはならない。裏面は、武家が農村に居続けることができなくなり、いわばムラをはじき出されて、城下町を形成するに至ったことである。

② 明治維新も、武家中心の尊王攘夷運動が直接の起動因だが、それを促したのは、近世後半に徐々に進んできた民衆の急進化であった。とはいえ明治維新において、民衆による反武家・反体制運動が激烈に展開されたわけでない。いわゆる「世直し」一揆が維新の動因だとはいえない。明治維新はフランス革命に匹敵する革命だったとはいえない。むしろ日本の民衆は大人しかった。いきり立つ革命的民衆は存在しなかった。比較すべきはフランスではなく、中国である。一九世紀中葉の開国期において、中国では、王朝末期特有の大規模民衆宗教反乱である太平天国の乱が全土で展開された。対照的に日本では、体制を脅かすような民衆反乱は起きなかった。それどころか、開国は、日本の民衆にビジネス・チャンスだと受けとめられた。横浜や神戸には、お茶や生糸を売り込もうとする商人や農民的生産者の長蛇の列があったという。

中国では、民衆反乱によって体制を脅かされた支配層が保守化し、清朝を延命させることになった。延命するうちにすっかり〈買弁〉化した（列強に帝国主義の現地エージェント化した）支配層は、対極に、民衆反乱を呼び起こすが、

この反乱に愛国主義Ⅱ民族主義の旗印を与えることになった。共産主義ですら、ナシヨナリズムによって正当性を得ることができた。こうして既存の支配層の全体が引きずり倒されることになった。

中国では一九世紀に民衆を恐れて旧体制を延命させたがゆえに、二〇世紀に民衆による全面革命を受けることになったとすれば、日本は一九世紀も二〇世紀も改革だった。ともに支配層が自己革新に踏み切り、民衆に対する威信を維持した。その意味で体制転覆はなかった。そうになったのは、民衆の急進主義に真っ向から敵対するのではなく、むしろ取り入れつつ、それを秩序へと導く高度なリーダーシップが生まれたからである。

明治維新の尊王攘夷が、この受け入れつつ導くリーダーシップの典型である。近世後半、民衆の共同性は危機に陥っていた。それも発展ゆえの危機（だから自己防衛ではなく脱皮を模索する）であった。二重の危機に陥っていた。①発展する者と零落する者との分化という通常の危機が進む。しかし他方で②発展する者にとっては、幕藩制の枠組みが制約になっていたことである。発展できたのは幕藩制による平和と秩序のおかげだと承知しつつ、しかし今やもっと発展できる経済力があるのにそれを生かす枠組みがないことに不満を覚えるに至っていた。安丸が詳細に叙述しているように、民衆は新共同性を求める非政治的な多様な動きを始める。しかしそれは具体的な政治プランとなっていなかった。そこへ介入し、新しいナシヨナルな共同体を与えようとしたのが、尊王攘夷運動である。

天皇制は、地域分化、身分分化という旧来の制約を打ち破るとともに、国民的規模での新共同意識を形成した。かつ攘夷は、国家の政治的、経済的發展の新方式を提起した。つまり軍事的には国民皆兵、経済的には文明開化、殖産興業である。天下一統の核心が兵農分離だとすれば、明治維新の核心は国民皆兵である。

この延長でいえば、③第三の改革Ⅱ日中米戦争の核心は、国家総動員体制の形成である。近世段階では兵と農は身分的に分化した。一九世紀段階では、国民皆兵だが、それは有事においてのみであった。有事はまれで短期間であっ

た。人々はふだんは平時は経済に従事した。二〇世紀段階では、この有事と平時、軍事と経済、ハレとケの境目が消失する。一九世紀段階のように、戦争に命を捧げることを、まれにしか訪れない特別な時間（ハレ）に限定しない。銃後の経済においても、敵と戦っている。ふだんから国民的結束を固め国際競争力を高める。常往座臥、常に戦いである。戦後の現在においても、個々人の生は、日本経済の浮沈と運命を共にしているという潜在意識は根強い。それが現実だからである。国家から離れては生きていけない。かつて祝祭的熱狂のうちにしか訪れなかった民衆の一体性は、国家総動員以降、日常化し、平熱化している。

二〇世紀において、このような国家総動員体制形成が新リーダーシップの内実になったのは、それだけ一九世紀的自由主義（市場経済とバランス・オブ・パワー）によって民衆の共同性が傷つけられていたからである。いわば「社会の自己防衛」（カール・ポランニー）に人々は立ち上がった。自由主義経済は、日本経済の英米への従属性を永続化するものと映った。またバランス・オブ・パワーは、革命中国やソビエト・ロシアが革命外交と称して好き勝手をする術がなかった。アジアに新秩序を建設するために、英米に依存しない経済発展を進めるという方向は、和辻哲郎のいう通り、「自由主義を社会主義によって止揚し、社会主義を国民主義によって止揚」（米谷一九九二年一一〇頁）しようとする道筋であった。

二

さて、三大改革を促した民衆の急進主義を考察していきたい。①天下一統の前提となる民衆の無縁志向という点について、何といっても『無縁・公界・楽』に始まる網野史学が重要である。まずアジールに駆け込むことによる縁切りの重要性を改めて提起した。また仏教史における聖、勧進聖、巫女、産業史・商業史における海民、山民、鋳物師などの

職人、芸能史における楽人、猿楽などの芸能民などを、諸国を巡歴する非農業職能民として一括する視点を提起した。さらにこれらの人々が、朝廷からの供御人、寺社からの神人・行人といったライセンスを得て、各地の「市」を渡り歩いていくことにも注目した。かつ族縁を断ち切って無縁化した人々が、一揆や惣を形成して対等結合していくことにも注意を喚起した。「下人・所従に対する私的な所有、従者・被官に対する主の私的な支配を軸とする秩序・組織と、それは本質的に異質な秩序原理であったといわなくてはならない。」（九七頁）。しかもこの一揆的結合は「一味神水」という宗教的儀式による「一味同心」に基盤をおいていた。網野は勝俣鎮夫『一揆』を引きつつ、「神仏、絶対者の前に立った人々の間に結ばれる関係」（二八九頁）であることを重視している。ちなみに天下一統は、このような民衆の水平的結合の進展を阻むのではなく、取り込んだ。近世は民衆が自治を進めた時代であった。しかしそれだけに近世秩序が揺らぐとき、民衆はコスモロジカルな危機感を懐くことになる。

網野善彦史観は突然変異的に生まれたのではない。いわゆる武家主導Ⅱ領主制史観に反発する京大系の歴史家が唱えていた民衆主導史観が、網野（東大出身だが）によって息を吹き返したのである。『中世的世界の形成』の石母田正を筆頭とする東大系歴史家は、東国Ⅱ関東に生まれた武士団が、京都Ⅱ平安王朝を克服していくのが、鎌倉幕府から足利幕府を経て徳川幕府へといたる歩みであったとする。辺境で生まれた清新な武士団が、腐敗した都市貴族を圧倒していく。それが歴史の進歩だとした。明治維新も、辺境の雄藩Ⅱ薩長土肥が腐敗した大都市からの統治Ⅱ江戸幕府を圧倒した出来事であった。次はいよいよ労働者階級の出番だという期待が込められた史観であった。京大系歴史家は反主流であったが、民衆の主導性Ⅱ基盤性を主張するのが伝統であった。先駆者は、清水三男『日本中世の村落』である。中世は「村落が国家の基礎となった時代」だとした。ただ清水の親天皇姿勢、かつ抑留されたシベリアで若くして亡くなったことが原因となり、戦後は長く忘れられた。京大系はその後も黒田俊雄、大山喬平らを輩出したが、反主流性は変わ

らなかった。それが網野史観によって、一躍、歴史学界を超える支持を受けることになった。但し大山らは網野史学に對し、方向は良いが、歴史学としては飛躍が過ぎると批判する。

②明治維新を導く民衆の急進性は、安丸良夫に依拠して、次項に述べる。そういえば、安丸も京大出身である。

③日中日米戦争については、じつはまだ民衆の急進性と改革（総動員体制による〈大転換〉）とが、結び付けては考察されていない。主として経済史において、一九四〇年の近衛新体制による国家総動員体制の形成が、戦後の政財官協調による発展体制につながっていくという点は研究が進みつつある。しかしそれと、昭和維新的な国家改造論、農本主義、アジア主義、反英米の大陸帝国形成などといった昭和の〈革新〉主義的諸現象とが結び付けられて考察されていない。昭和史研究の第一人者である伊藤隆は、この時期を「革新主義の時代」と呼んだ。しかし「新体制」＝国家総動員体制建設をめぐる政治経済史の研究と、「革新」を求める人心の動きとが統一的には考察されていない。

両者を統一的に把握することができる理論的視座が確立していないせいであろう。一九世紀的英米主導の自由主義への反発が基本的動機だと把握すれば、展望が開ける。カール・ポランニー『大転換』によれば、国際政治において、フランス・オブ・パワーにより、自然に任せれば国家間に一定の秩序が生まれると考えるのも、市場経済においてレッセ・フェールにより市場が自己規律して自然に均衡が生まれるとするのも、まったく同じ思考法である。個別国家間にも、個別経済主体間にも、〈全体として意味ある秩序〉は願っても得られない。個別主体にとっては、その形成のために献身しようとする動機が生まれない。たんに適応できなければ、没落するという試練が科されるだけである。

国家間においては、隣国が革命の自滅的な内乱状況に陥っても、内政不干渉の原則の下、見て見ぬふりをするのが正しい態度だとされる。市場経済においては、①マネー、②土地、③労働という、経済の根幹であるがゆえに市場化されてはならないものまでが市場化されてしまう。このため①金本位制、②農産物も自由貿易化、③解雇自由の原則が市場

競争を勝ち抜くために不可欠となる。しかしそれは社会を破壊する。原初的な一体性を傷つける。そのために①管理通貨制、②農業保護、③労働保護（日本では終身雇用制、欧では福祉給付）が「社会の自己防衛」のための措置として、導入される。しかしこれらは各国経済が閉鎖性を高めることを意味する。ブロック経済が必然化する。これにバランス・オブ・パワー克服の動きが結合する。東アジアに新地域国際秩序を形成する動きは、経済面におけるブロック経済形成と表裏一体の動きとなる。日本の場合、これに国際秩序と経済、両面での英米依存克服の動機が加わる。明治以来、英米協調が日本の保守本流であったが、日中戦争によって弾みを得た反英米主義が、一九四一年二月八日に主流となる。

ただ人心の深みにおいて、なぜ戦争に訴えてまでして反英米の革新を遂行しようとする動きが生まれたのだろうか。その答えは、依存を拒否しようとする潔癖性が心底に広がったことにある。依存拒否衝動がこの時期の民衆的急進主義の基盤ではないか。というのは二〇世紀は自決（Self-Determination）の世紀である。自己決定が完全なものになることが狂おしく切望された。他（他者、他国）の意向に関わりなく、自分の足で大地の上にスックと立ちたい。市場経済の到達点である均衡も、バランス・オブ・パワーの到達点であるバランスも、いずれも他との関係において一時的にしか達成されない不安定な状態にすぎない。安定した秩序への到達が、他者に依存するというこの状態は耐え難い。依存を断ち切りたいという衝動に駆られる。このような心持ちがあったのではないか。

三

さて②民衆的急進主義が開く明治維新への道については、安丸『近代天皇像の形成』が考察している。天下人による近世の秩序形成が、やはり古代以来の律令制秩序の再興という形になったのは、民衆を納得させる必要があったからで

ある。かくして幕藩制と身分制を根幹とする近世秩序は、二世紀半も永續することになったが、しかし民衆の急進主義を換骨奪胎したという後ろめたさを持ち続けることになった。それゆえ天下を統一したと胸を張りつつも、天道を恐れる必要があった。

安丸の歴史観が説得力を持つのは、危機認識が深いからである。どのような体制も常に脅かされている。危機の根源は民衆、それもその心にある。民衆がたんに安定と繁栄を望んでいるというのなら、それを満たすのは簡単である。しかし人々の最深奥にある願望は「救い」である。それは癒されたい渴望である。だから体制が長期にわたって安定することはありえない。支配層は常に「土崩瓦解」の危機に怯えなければならなかった。「……もっとも重要なことは、一八世紀末以降、近代転換期の日本社会が、極めて強大な威力によって外から脅かされており、それがまた内なる秩序の動揺と結びついて、内外の危機が相乗的に亢進しあって、ついには日本社会の秩序が土崩瓦解するのではないかと、う、つよい不安と恐怖が存在していたということだと思ふ。こうした視角から考えるべきは、幕府や藩の財政危機、百姓一揆、都市打ちこわし、飢饉などの内部の危機は、重要な問題ではあるが、それだけならば幕藩制国家の支配の原理のなかで処理しうる問題だったということになる。ところが、幕藩制国家は、支配のもうひとつの軸として強力的に外部の敵対勢力を排除して、ひとつの国家として平和領域を確保してきたのだが、この支配軸が外から脅かされて、内部の危機と外からの危機とが結びついて社会体制の全体が土崩瓦解するのではないかと、体制的危機意識が構成されるのである。」（二六頁）。

ここで安丸は、バーガーとルックマン共著『日常世界の構成』を援用する。同書は、デュルケームの示唆を受けて、「社会の超越的性格」（三三九頁）から出発する。「経験的な共同社会は宇宙的な平面的なかに置きかえられ、個人の存在の有為転変から独立した気高い存在へとつくり上げられるのである。」（一七五頁）。この気高い存在を中核として

「象徴からなる一つの全体性」(一六三頁)、つまりはコスモロジーが構成され、社会を正当化する。このコスモロジーが「概念化」されるきっかけは、「一つの社会が非常に異なった歴史をもつもう一つの社会と出会うときにあらわれる。」(一八二頁)。ところがコスモロジーによる正当化を受けなければ受けるほど、実際の「制度的秩序」は「この秩序からみれば無意味な現実の存在によってたえず脅かされ」(一七五頁) ことになる。危機意識が募り、「社会はすべてカオスと向かい合った構造物である」(同頁) と認識される。

さらに安丸は、ピーター・バーガー『聖なる天蓋』を用いつつ、この危機意識が民衆の心の内では、宗教的に表現され、宗教的意味合いをもつと解明していく。民衆は「自分たちの存在に即したもつとも奥深い願望を実現し、宇宙の根本秩序に自分たちを調和せしめているのだと民衆に信じさせること」(四九頁) を求めているからである。安丸は以上のような知識社会学の成果を受けて、「……近代天皇制を構成する観念複合をとらえなおすと、それは、階統制秩序の絶対性・不変性を確保することで、内と外から押しよせる体制的危機に対処して文明化の過程を急ぐためのイデオロギー的な仕掛けであった、ということになるう。」(二八頁)。実際には幕藩制も身分制も一掃される。階統制秩序は絶対でも不変でもなかった。しかしそれは階統制秩序をより確実に維持するためだと意識させ、動揺を防ぐ。かつそのような旧体制一掃によって得られる力を文明化の方向に導き、秩序を安定させる国力を得る。明治維新によって、天皇制へ「文明開化」国家が形成されることになった所以である。

近世は「朝廷・幕府体制」(河内祥輔)であった。幕藩・各身分がそれぞれの職分を果たすことで成り立つ体制であった。その頂点に朝廷が位置づけられたとしても、武家支配層にとって問題はなかった。「天下の人が皆朝廷を尊崇することで秩序を知る」(安丸一九九二年四九頁、熊澤蕃山の思想)からである。だが荻生徂徠は、主体的「作為の論理」(丸山真男)に立つだけに、さすがに危機認識が深かった。民衆に上長を敬う習慣を付ける点に朝廷の存在意義を

見出す程度では済まないことを知っていた。近世社会はもつと深い危機を抱え込んでいる。君子は「怪力乱神を語らず」（論語）といわれるように、非合理性を重視しないのが儒教の伝統である。これに対し徂徠は『弁名』において、「詩書礼楽は、これを鬼神に本づけざる者有ることなし」と述べている。安丸は徂徠のいわんとすることをこう解釈する。「あらゆる無秩序と災厄の根源に礼楽によってコントロールされていない鬼神をみて、秩序Ⅱ礼楽という制度や儀礼が支配している世界と、無秩序Ⅱコントロールされていない鬼神が跳梁する世界とを、対抗的にとらえている」（五四～五五頁）。

徂徠は鬼神が実在し、祟りや災厄をもたらしていると認識した。つまり「宗教的なもの、とりわけ淫祠の類いが現実秩序を脅かしていると考えていた」（五五頁）。將軍吉宗に献上された『政談』では、不受不施派（日蓮宗の異端派、寺請制を認めず）や、業平天神や小六明神、根津権現といった御霊信仰（不遇死者の霊が祟る）、大杉大明神という流行神（神輿が村々を練り歩く）に対し、警戒心をあらわにしている。ムラやイエの精神面を司る公認された神社以外の宗教的存在は、徂徠にとっては、「……道心者、乞食、非人、遊女、無宿、盜賊、博奕打ち、通り者など、……秩序逸脱的な人びとの存在と通底しあっている、と考えられた」（同頁）。要するに「畢竟窮民ノナル者」（『政談』）である。「こうした逸脱的社会層は、それ自体としてはさしあたって大した問題ではないように見えるけれども、宗教的なものや一揆という形を介して地域社会に生活する一般民衆の心をもとらえるとき、社会体制は土崩瓦解の淵にたたされる」（五六頁）ことになる。

ではどうしたらいいのか。徂徠は同じく吉宗に献上された時務策である『太平策』において、「天と祖先を祀る国家的祭祀制度」が必要だとし、朝廷をこの「祭祀制度の中核を占める」とした。「天皇を中核にすえた祭祀制度」が「まったく新しい意味が与えられることになった」（五七頁）。ここに明治維新への道が開かれた。

徂徠の弟子・太宰春台に至っては、早くも一七二九年の『経済録』において、祭政一致・廃仏毀釈・神道国教主義（いずれも明治維新で実現する）を主張した。春台は徂徠から「この世界は人為の及ばない神威にみちている」という危機認識を継承した。それゆえ「正祀」が必要不可欠となる。「天地・山川からはじめて、この世界に充滿している神々をそれぞれに相応しく、天子をはじめとする諸身分の者が担当して祀るのが『正祀』であって、天子諸侯も斎戒沐浴してみずから祭主となって神を祀らなければならず、重要な祭りにさいしては『天子国君則祭主』でなければならぬ。祭りの内容は、『兒童ノ戯^{たわむ}レノ如クナル』ものに見えるかもしれないけれども、そこが『鬼神ノ測^{はか}ガタキ所』で、正しく祀れば必ずそれぞれ感応があつて除災招福が実現される。他方、こうした祭祀は淫祠の排除と対応している、『凡民間ノ淫祠ヲバ、上ヨリ蔽ニ禁ズルヲ善キ政トス。』（同頁）。

安丸が宗教と結びつく民衆の動向に危機感を募らせた儒者の三人目として挙げたのは、懷徳堂（大坂商人の学問所）の中井竹山である。反徂徠学派として著名である。寛政の改革中の松平定信に呈した合理主義的な改革意見が、『草茅危言』である。とくに朝廷改革を提言しているのが注目に値する。というのは「朝廷と仏教との結びつきに秩序紊乱の根源」（五八頁）があると見たからである。天皇を権力主体にすべきだと提言したわけではない。「しかし、宗教的なもの、とりわけ仏教と民俗信仰に秩序の敵を見て、この世界全体の秩序化と合理化の先頭に天皇を押したててゆこうとする構想が、西欧からの衝撃とも尊王・反幕意識とも無縁に、朱子学的合理主義の立場にたつ経世論として展開されたというのは興味深い事実で、その朝廷改革の構想の多くは、明治維新に際して実現されたのである。」（六〇頁）。河内祥輔のいう「朝廷の解体」Ⅱ「旧日本国の終わり」が、仏教との結びつきを断ち、祭祀主体とするといった、一見すると伝統化の改革案を通じて準備されていることが見て取れるであろう。

近世、とくにその後半、支配層側に立つ知識層において、「社会の危機がコスモロジカルな次元で表象された」（同

頁）ことは重要である。つまり「周縁的なもの、深層的なものが、無気味な活力を秘めて普遍的に存在しており、その発展線上にカオスの到来が予想されて、不安と恐怖の想いで見つめられ」（六〇～六一頁）に至った。「近代天皇制は、……こうした危機意識にもとづいて、それへの対決として推進される合理化」秩序化であり、混沌を抑えこむことによって成立する抑圧的な合理性」（同頁）だった。

安丸氏は、明治維新がこのような「コスモロジカルな」対決を通じて推進されていくという見方には、社会学的、人類学的な裏付けがあるという。例えば、先に引用したように、バーガーとルックマン共著『日常生活世界の構成』は、「社会はすべてカオスと向かい合った構成物」だとした。ヴィクター・ターナー『儀礼の過程』も、「構造」（制度化された秩序）と「コムニタス」（構造の崩壊によってもたらされる直接的・全面的な共同性）との相互転化が、「社会的なものの全体性」だとする。構造を脅かすコムニタスは、なぜ「聖なるもの、神聖なるものとされる」（同書、一七五頁）のか。コムニタスが「構造化され制度化された諸関係を支配する規範を超越し、あるいは解体させるからであり、また、それには未曾有の力の経験がともなうからであろう。」さらにメアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』は、汚れとは、秩序形成によって産み出された残余であり、社会構造を脅かし続けるものだとする。しかし「通常の場合には破滅をもたらす不浄なるものが、時として何故創造力をもつにいたるのか」と問う。その答えは、もともとの混沌に発する力だからである。「穢れとはもともと精神の識別作用によって創られたであり、秩序創出の副産物なのである。従ってそれは、識別作用以前の状態に端を発し、識別作用の過程すべてを通して、すでにある秩序を脅かすという任務を担い、最後にすべてのものと区別し得ぬ本来の姿に立ちかえるのである。従って、無定形の混沌こそは、崩壊の象徴であるばかりでなく、発端と成長との適切な象徴でもあるのだ。」（二九九頁）。安丸は以上のような理論が、「……一見すれば平板な日常態として存在している社会的なものが、じつはたえず崩壊の深淵をのぞみながら構成されている構築物であることを教

えており、歴史と社会を動態的にとらえる方法を示唆している」(六二頁)とまとめている。

第五節 近代化とはへハレをケへと昇華すること

一

安丸は以上のように、どのような社会も、じつは崩壊の深淵に臨みながら辛うじて構成された構築物だという。では現代日本も危機に瀕しているのだろうか。平穩無事に見える今の日本にも、コムニタス(民衆の直接的全面的な共同性)志向がどこかに潜在し、次の新秩序を展望しているのだろうか。村上春樹もまだ物語を書いている。へこれからを黙示しようとしている。世界は終わっていないのか。

現代はまだ「あの戦争」によって形成された時代である。第二次世界大戦遂行を通じて達成された改革は、日本の場合、①国家総動員体制形成による市場経済統御(へ大転換)と、②日米安保Ⅱ集団的安全保障体制の形成を帰結した。①が主眼だったが、市場のムチに頼らずに、市場経済メカニズム以上の効率性を達成するためには、大きな夢Ⅱ野心を掲げる必要があった。日本人の見果てぬ夢である「アジア解放」を掲げたのは、そのためである。それも原因となつて、戦争を伴った。バランス・オブ・パワーの克服も戦争の目的だったから、戦後再び権力政治に戻るわけには行かなかった。冷戦にはたしかに権力政治の側面もあった。超大国支配でもあった。しかし戦後国際秩序の本質は、別世界形成であった。日本やドイツが創ろうとした地域共同体よりも優れた新世界を建設しなければならない。アメリカは西側世界をつくり、ソ連は東側世界をつくった。それぞれの内部ではたしかに、西側はNATOと日米安保、東側はワルシャワ条約機構といった集団的安保により、バランス・オブ・パワーを克服した。経済面でも自由貿易とドル本位制に

よりボーダーレス化した。大東亜共栄圏よりも、構成諸国家に形式的にせよ「主権」を認容しており、経済的には西側世界以外との交流も許容している点で優れていた。

しかも日本の総動員体制は、この市場ベースの西側国際経済システムのなかで許容され、生き延びた。日本の大企業は、鶏飼いの鶏のように、外で儲けて内で分け与えた。激しい国際競争に従事したが、国内では温情的に終身雇用した。解雇権濫用法理の確立は、一九七〇年代後半だから、それまでの長い間、労使関係が解雇をしないことを条件に安定していたことを示す。言い換えれば、日本の労資は、生産力向上のためにともに献身する。そのためには全員を共同目的達成のための配置に就け、失業など、労働力の無駄遣いをなくした。使われない労働力がないようにする。分配も職を通じて行う。福祉給付のように、各人の必要に応じてではなく、あくまで働きに応じた分配にする。戦時中に成立した食糧管理制度に基づく農業保護が典型である。政府によるコメの買い上げ制度は、働かざる者は食うべからずの原則を貫徹した。これを成り立たせるためには、コメの輸入禁止が不可欠だったが、この保護主義が許容された。

戦後アメリカが形成し維持している西側世界は、戦争を通じて日本がつくろうとした地域世界から見れば、夢のような世界である。バランス・オブ・パワーの不安定は集団的安全保障で克服された。アジア解放の夢は、自らは手を汚す事なき平和享受に変わり、かつ海の向こうの大陸に広がる東側世界と対立する代償を払ったが、そこは別世界だと思えば良かった。市場経済の克服の方は、国家総動員体制の民間ベース化が許容されて達成された。しかも帝国形成をしていたら、コストとして負わなければならなかったはずの、後進地域引き上げの義務を負う必要がなかった。その象徴が、コメの輸入禁止である。西側世界は後進国引き上げⅡ垂直分業ではなく、先進国同士の水平分業を中心とした。それによって帝国主義のドグマ（先進経済は後進経済を支配しなければ発展しない）を過去のものとすることができた。さて、このような現代日本にどのような危機が忍び寄っているのだろうか。戦後世界が色褪せてきたものの、具体的

危機は姿を現さず、漠然とした不安感が広がっているだけである。日米安保は、それが抑えてきたアジア主義の熱情自体が衰えてきたので、日本が作ろうとしたアジア地域共同体を上回る西側世界を創り出さなければならぬという強迫観念も失われた。かといって日米が中国と対峙するというバランス・オブ・パワーも受け入れられない。いつ何時、米中連合が日本に敵対するという悪夢が再現するかもしれないからである。しかしだからといって東アジア共同体も魅力がない。台頭する中国を前に、日本が主導権を握れないからである。市場経済面を見れば、少子高齢化により、職による分配から、やはり通常の給付による分配へと変化せざるを得ない。貢献よりも、自分の取り分をめぐって果てのなぐ口論が続く社会になるだろう。ここで危機意識はどのような形を取るだろうか。永住外国人への地方参政権問題や、夫婦別姓問題や、女系天皇問題で、感情的に強硬な反対論が組織化されつつあるのは、一つの徴候である。江戸時代の天下泰平の中で、それでも不安感から多様な危機のコスモロジーが展開されたが、それを荒唐無稽だと笑うことはできない状況がある。宗教についていえば、危機と変革の時代は、新宗教の時代であるのは偶然ではない。天下一統は、一向一揆との対決の末に実現した。幕末維新期は、天理教や金光教などが叢生した時代であるとともに、廃仏毀釈と神道国教主義が短期間とはいえ、新国家によって推進された時代であった。日中日米戦争へと向かう時期には、大本教など新宗教の時代であった。戦後は一貫して宗教が隠れた人気を博す時期となっている。

しかし日本は、太平天国の乱の中国のように、宗教的民衆反乱が大規模に展開される国ではない。支配層が主導権を握り続ける国だが、そのためには上が下に介入して、懸命に「ハレをケに昇華する」(安丸二〇〇七年一三三頁)必要があった。それまで円満に循環していたハレとケが、近世後半、対抗関係に陥る。勤勉と節儉というケの生活を四六時中続けて豊かになる興隆層が一方に登場する。他方では、もっと休みを増やせと要求する若者組などが対抗する。明治新政府は、国家貢献(それによって可能になる立身出世)と文明開化という、村人にとってはハレとオオヤケの価値を

提示するとともに、そのためにはケとワタクシの生活を合理化し、勤勉に遂行していくよう、方向を指示して介入した。公家風の衣服と化粧をして、御所奥深くにひっそりと暮らしていた天皇も、突如、ひげを生やし、洋式軍服を着て、馬にまたがった。ハレだが、規律ある指導者としての生活を地道に実践するようになり、率先垂範した。

「昇華」とは、衝動や欲求が原初的な形ではなく、別のよりスマートな形で満たされていくことを意味する。今の日本人が「昇華」されることが必要になるようなハレⅡコムニタス志向を持っているかどうか。危機はあると思う。市場経済は、これまでは労働力を含め全生産要素がフルには活用されていないことが素人にも分かる批判理由だった。今後は、分配中心になるがゆえの活力喪失が一方に出現するが、他方で、それを防ぐべく、競争を強ければ、僅かな不幸（派遣切りとか）が大問題として同情を買うような二律背反が現前する。財政赤字が宿痾となり、増税が進むだろうが、活力が失われる。他方、国際政治でも、日米同盟から積極的な新世界創造の意義が失われる（今や日中が水平分業）が、さりとてアメリカを後ろ盾とせずには中国と渡り合っていける自信がない。ここでも当面現状維持が続くだろう。結束して対処する以外ない新たなフロンティアが求められる。しかし私達は気づいていないだけかもしれない。市場経済とバランス・オブ・パワーを克服し、他者・他国に依存しない状況を造り出してきたが、現状ではとても自立・自決が実現しているとは言えない。自分達で運命を切り開いているという実感が得られるフロンティアが求められる。そのためには再度、市場経済や国際政治と戦う必要がある。近世後半、たんにムラの祭礼がハデになっていることが問題だった。一世紀後に、それが幕藩体制の命取りになり、新しい天皇制政府を求め、受けいれていく原因となる。そのような関連に、当初は誰も気づかなかった。

通俗倫理の形成が共同体的反発をよぶ。これが近世民衆世界の危機の基本動因である。その点を安丸良夫に従って確かめたい。まず「民俗と秩序との対抗」（安丸一九九二年第三章の表題）という視点をすすめる。前節ですでに徂徠や春台、竹山が慧眼にも民俗の動きの中に不穏なものを見出し、その対策として、天皇による祭祀を重視したことに触れた。今節はその民俗の實際を考察する。民俗とは、俗信である。民衆の間で伝承に基づいて実践される宗教的・呪術的行為である。病氣や貧困、災害や悪政など、不幸を除き、幸せを呼び寄せたいという願望を何とかして実現しようとする心意が発条源である。

近世社会は、すでにかかなりの程度、世俗化され、合理化された社会であった。武家が土手を築き河川をコントロールして、沖積平野を城下町とその周辺に広がる水田に変えた。人為で自然を克服した。天変地異に翻弄される度合いが減るにつれて、民衆においても呪術からの解放が進む。例えば、仏教においては、僧侶と俗人の分化が進む。兵農分離に並ぶ僧俗分離である。比叡山や高野山など中世の巨大寺社は、治下荘園の村々の有力農民達を僧侶として組織化していた。半僧半農生活をする。それが救済への道であった。農民が喜捨をして出家僧に救済を委ねるのではない。俗人自身が半面、僧として救済への道を歩む。有力寺社治下の有力荘園を構成する惣村の有力農民は、ムラ共同体を率いるとともに、所属寺社を通じて、村を越えるネットワークを築いていた。網野善彦のいう無縁の人々である。信長・秀吉らはこのような僧兵集団を解体し、寺が本来の宗教活動に専念するよう、啓蒙専制的に導いた。徳川は、宗門改めと戸籍管理の職務を与えるとともに、本山末寺制や寺檀制により、どの宗派も巨大組織を持てるようにした。小さなムラにもお寺があるようにした。神社がムラの団結を支える氏神様だったとすれば、仏教はイエを支えた。葬祭儀礼を司り、各イエの祖先崇拜を育んだ。それは近世後半になると、明治以降の近代化を支えることになるイエの自律・自律の基盤と

なった。

武家を都市Ⅱ城下町へとはじき出していったのは、中世後半に始まる惣村Ⅱムラの自立であった。幕藩体制の基礎単位はムラ共同体にあった。ムラを構成していたのは、直系単婚家族（夫婦とその親Ⅱ年寄りと子供）による小農経営であった。ムラとイエの自立が近世成立のメルクマールである。しかし近世前半はまだ、ムラ共同体に支えられて、初めて小農が自立できた。個々のイエは、なおも地縁Ⅱムラ共同体や血縁Ⅱ同族団（親族縁者）による支えに依存していた。ところが近世後半になると、市場経済が農村にも浸透する。市場で売れる商品作物を生産したり、地主化する道もあれば、出稼ぎや小商いにより、生計を補充する道もあった。いずれにせよ個々人の発展チャンスというよりも、むしろ家族で団結して頑張るイエが経済的に上昇するという道筋が一般的であった。

この「近代化過程における家族を単位とした自律・自立の論理」（安丸二〇〇七年九頁）が、「通俗道徳」である。勤勉、儉約、孝行など、家族として団結しつつ、自己規律しようとする日常的な生活規範である。民俗Ⅱ俗信と、この通俗道徳とを区別し、両者の対抗関係を見て取った点が安丸の独創であった。明治維新を帰結することになる支配層内の抗争の基底には、こうした民衆内の上下の対立関係があった。

安丸の通俗道徳論を振り返っておこう。一九三四年生まれの安丸は、一九六五年に発表した論文「日本の近代化と民衆思想」で世に出て、それを第一章と書名とする処女作を一九七四年に刊行した。民衆思想史の中でも、単純に「民衆を信じる」という立場ではなく、一方では、上昇しようと勤勉な労働に勤しむ民衆、他方に、これに反発して祝祭的民衆闘争に立ち上がる民衆という、両睨みの視点を定めたところが安丸思想史の特質だと考える。勤勉も儉約も孝行も、ごくありふれた民衆の徳目である。しかし完璧には実行できないのが常である。なけなしのお金でも博奕に投じて、無一文になってしまい、家族を泣かすというのが、よくあるパターンである。しかし近世後半のある時点から、そうした

徳目が徹底して遂行される事態が生まれ、広まっていった。安丸は、それはウェーバーの言うプロテスタンティズムの禁欲倫理の突然の広まりに相当する事態だという。ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』第一章第二節「資本主義の『精神』」で、資本主義成立とは、新しい経済のやり方や組織形態が成立することではないとし、むしろ「新たな精神」の成立だとした。一言でいえば、「消費を欲せず、営利を欲する」人々が登場し、「古いゆとりある安穩な生活は失せて、厳しい生真面目さがこれに代わる」こと（以上、一三〇～一三一頁）であった。これにはもちろん大きな抵抗があったが、禁欲的な人々が競争に勝利を収めて、広まっていった。

安丸によれば、日本における禁欲倫理の成立も、伝統主義に包み込まれていた勤勉が、ある時点から「ハレとケの循環を断ち切られて」単独追求されるようになることによる。「……民衆の生活伝統からなにほどか分離し理念化されて、あるまとまりをもった自己規律的規範が成立したことを示している。それは、ハレとケの循環を断ちきったより自覚的なものであり、『人間の好ましい長処』とそうでないものとのあいだに二分法的な線引きを行って（柳田国男）、前者を規範化するとともに後者を抑圧しようとするものであった。」（安丸二〇〇七年九頁）。このような勤勉の一方的追求が生まれて広まった理由について、安丸は『日本の近代化と民衆思想』第一章において、こう解明している。家族単位の小経営が厳しい競争の曝されて、自分たちの働きに浮沈がかかるという客観状況があった。勤勉に働きさえすれば、発展が可能になるという経験が生まれた。それが「人間の精神の無限の可能性にたいする驚くべき信念が広汎な民衆のうちにめざめた」という事態を生む。「それは、近世の儒教と仏教の宿命論（貧富は天命）にたいする能動性・主体性の哲学の樹立だった。」「民衆の自己形成・自己鍛錬」の表現が、勤勉、儉約、正直、孝行といった徳目であった。かつて丸山真男らは、日本の民衆は個人が自立していないから、共同体に囚われ、伝統主義から出られなかったと批判した。安丸は、日本の民衆は家族単位で伝統主義と共同体から脱却できたとした。家族は、たしかにたんに経済的困難

を支え合って乗り越えるための、受動的受忍の共同体になる場合もある。クリフォード・ギアーツのいう農業のインヴォリューション（退化）である。近くに先進大規模経営が突如登場した場合、従来の農家経営は細々と助け合って賃働きて生きていく以外なくなる。植民地化された場合に、よく見られた状況である。ギアーツのフィールドはインドネシアであった。しかし一八世紀の日本には、努力すれば上昇できる状況があった。家族が、支え合って発展しようとする能動的主体性の涵養基盤になった。

安丸は、こうした勤勉倫理が「元禄・享保期に三都とその周辺に始まり、近世後期にはほぼ全国的な規模で展開し、明治二〇年代以降に最底辺の民衆までまきこんだ、といえよう。石田梅岩と心学、二宮尊徳と報徳社、大原幽学、中村直三のようなたくさんの老農、後期国学、黒住教・金光教・天理教・不二道・丸山教などの民衆的諸宗教、真宗史における妙好人などがそれであり、有名無名の地方の指導者、農民一揆や民権運動に参加した豪農や民衆、民俗学者のいう故老や世間師などの思想も」（安丸一九七四年一二頁）これに該当するという。安丸が、近世後半に始まるこの日本型民衆（自力更生）倫理の終点を「明治二〇年代」においていることに留意されたい。一八八四年の秩父事件＝困民党蜂起が、江戸時代以来のムラの共同体的団結に基づく祝祭的反乱の最後であった。蜂起が明治政府の警察力により蹴散らされた後、借金を取り立てが政府の強制力を後ろ盾とするようになってともに、村々に「節儉法」の自主的制定が奨励されていく。いよいよ最底辺の農山村にも、勤勉倫理が浸透していく。「近代転換期の日本」（安丸二〇〇七年の副題）が終わる。

この一八～一九世紀の日本史の構図は、民衆上層における勤勉倫理の形成が起動力である。それが民衆下層に共同体的反発を引き起こしていく。農村は経済発展を遂げているがゆえに、不穏となる。「社会的周縁としての民俗」が書き立てられていく。ところが他方で、支配層においても現状墨守による腐敗墮落が進む。農工商が支配層の介入を不要と

するほど平和で繁栄した。士は果たすべき職務がなくなった。何もしてないのに、特権だけはある。周知のようにトクヴィルは『旧体制と大革命』において、社会的機能を失った貴族がそれでも特権を死守しようとしたことに、貴族がなぜあれほど憎まれたのかの原因を求め、それがフランス革命の原因だとした。明治維新がフランス革命にならなかった原因は、武家支配層の一部が、無機能にもかかわらず特権だけは保持するという、フランスと同様の状態に陥っていることに危機感を覚え、①対外危機対応を買って出るとともに、②それを理由に農村の危機に介入したことによる。イギリスなどの開国要求には、穏便に対応することもできた。清朝もシャムも、むしろ波風を避け欧米に支えられて生き延びる道を選んだ。幕府も、尊王攘夷運動を引き起こしてしまうことを避けようと慎重に事を運んだ。しかし恐れていた通りになった。

清朝との違いは何か。太平天国の乱に直面して、恐れをなした漢人官僚達が、清朝とその保護者であった欧米に協力せざるを得なくなったことである。これに対し、日本の場合、武家支配層の一部は、上層農民を支持基盤としつつ、その下の民衆下層に介入していった。対外対応を理由に新国家を作り、そこに全民衆を動員する。その際、民衆上層にはさらなる発展チャンス、下層大衆には天皇制をあてがった。簡単にいえば、社会を上中下の三層に分けて考えてみよう。上層は国家支配層、中層は社会中堅層、下層は下層大衆である。一九世紀中国では、下層の大規模反乱に直面した中層が上層に協力せざるを得ず、上中層が列強の買弁と化した。これに対し一九世紀日本では、中層の発展が下層との対立を引き起こすが、同時に、上層を刺激した。目覚めさせた。穏便を優先して上層が外国のエージェントとなってヌクヌクと生き延びる道を選択したならば、中下層の民衆に示しがつかない。発展する中層は、直接に外国とビジネスする道を選び、下層大衆は反乱を起こすであろう。ここで上層の一部が、攘夷を掲げて対外強硬路線を取り、その貫徹への協力を求めて、全民衆を動員しようとした。そのリーダーとして担いだのが、朝廷から切り離された天皇だった。このよう

に中層の発展は、上層の自己革新を促すとともに、中層が下層と潜在的に対立していたがゆえに、中層が下層への統制力を求めて、上層からの協力依頼に喜んで応じる要因となった。

なお、ここでいう発展する民衆上層の典型が、日本資本主義の父ともいべき渋沢栄一である。渋沢家は現在の埼玉県深谷市で、藍玉製造と養蚕を兼業して大農家となっていた。自伝『雨夜譚』^{あまよがり}（岩波文庫）には、何かと名目をつけて御用金をせびり取るだけとなっている代官に対する軽蔑の念が、いかに少年渋沢の人生を方向付けたかが語られている。しかしその後、青年渋沢は剣を学び、志士となって、政治運動に邁進し、慶喜に仕えて幕臣となっていく。墮落した武家を軽蔑しつつ、しかしやはり自分は武家となっていく。ここが私の言う、革命ではなく改革の基本線が日本では守られたという点である。中が下の支援により上を打ち倒す（フランス革命型）ではなく、中が上を革新し、ともに下を率いていくとした。

ちなみに、先走りして言えば、明治維新の次の一九三〇年代変革への道は、渋沢が献身した、下の脱落を伴わない経済発展の道が隘路に入ったことによって必然化した。明治以降の上中が下を抱えて発展する道は、後発資本主義国の場合、在来型経済発展を活用する道の模索となる。つまり後発だから、どうしても先進国から技術と資本を導入しての発展がリードすることになるが、それが在来産業と乖離しないようにすることが、ナショナルリズム（上中下の一体性）が空言に終わらないための最大の努力点となる。ところが二〇世紀に入り、日本が立派に産業革命を成し遂げ、続けて第一次世界大戦（一九一四―一八）を通じて、さらに先進経済化に成功すると、国内で国際的な先進経済部分とドメスティックな後進的経済とが分離していく。定評ある『日本経済史』全八巻（岩波書店）は、この時期（一九一四―一九三七年）を扱う第六巻を「二重構造 The Dual Structure」と銘打っている。宿弊化した二重構造を解消することが、三〇年代変革の客観的課題となる。国家総動員が必然化する。ここで今度は知識層が革新を担う。大陸に別世界を築

き、そこに国際化していた先進経済を「帰化」させ、遅れて国内でしか通用しなくなっていた後進部分も帝国の担い手たらしめた。対外建設を理由に国内の上中下をまとめようとする点は、明治維新と同じパターンである。昭和維新と呼ばれたゆえんである。

三

勤勉倫理の形成はなぜ共同体的反発を招くのか。二宮尊徳や大原幽学といった農村振興指導者が、荒廃した農村を再建するために勤勉倫理を教え込もうとしたとき、その方法は「この世の楽しみ」（ウェーバー）の禁止であった。「前近代社会の日本の農村には、それなりに『この世の楽しみ』があった。それは、祭りとそれにもなうさまざまな行事、踊り・芝居、若連中や娘宿、さまざまな講、ヨバイ、夜話、髪や履物などをわずかばかり飾ること、餅や菓子をつくること、若干の飲酒や博奕などからなっていた。前近代の農村においては、伝統的な生活秩序が一種のリズムをもっておりかえされており、右のようなさまざまな『この世の楽しみ』が日常生活のあいまに緊密に織りこまれていた。それは、民俗学者がいくぶん美化して詳細に描いているような、伝統的な、だがそれなりにいきいきとした生活秩序だった。だが、商品経済が発展し、それにとまなう社会的な交流が急速に展開するようになると、こうした伝統的な生活秩序は維持しえなくなり、人々は、あらたな経験と欲望の充足ともとめるたくさんの機会をもつようになった。そのさいに問題となることは、右にのべたようないわば民俗的な『この世の楽しみ』が、急速に節度を失って膨張しはじめることである。このような変化は、ハレとケの区分ではハレの領域で、共同体のオオヤケとワタクシの区分ではオオヤケの領域で顕著にみられたのであって、たとえば、近世後期には一般に村の神社の祭礼や踊りが急速に奢侈化する傾向がみられた。」（安丸一九七四年二四頁）。

例えば、若者組の統制は、近世後半から明治時代にかけての農村の深刻な課題となる。明治になって従来の若者仲間が解体され、青年団や夜学校が設置されるのは、そのためである。青年達は祭礼や盆踊り、共同作業の主力であったがゆえに、無視し得なかった。なかでもヨバイの慣行は、村落内結婚を媒介していたので、それを禁圧するだけでは、若者組・娘組の専横を制圧できなかった。そこで「仲人が重要な役割をはたす『家』と『家』との家父長権に支配された結婚へと転換」（二五頁）させていく必要があった。それまでも「地主、豪農だけは、家格を基準にした仲人に媒介された遠方婚姻」（二六頁）であったから、ムラ上層の家族主義によって、下層の共同体主義を解体していこうとしている様子が分かる。

ただ近世後半を彩る〈通俗倫理の形成〉対〈共同体の反発〉の対立史は一八八〇年代に終末を迎える。安丸良夫「困民党の意識過程」（安丸二〇〇七年第六章）に基づき、その対立の最終局面をマーケット・エコノミーのモラル・エコノミーに対する勝利として考察する。

武相困民党蜂起事件は、一八八〇年代の松方デフレを背景とする「負債返済騒擾」（三〇九頁）の一つであった。困民党の怒りが向けられたのは、維新後にできた「新興の金融機関・業者」に対してであって、「伝統的な貸借関係一般には向けられていな」（三一〇頁）だった。「伝統的な貸借関係は、顔見知りの質屋・地主・縁者など一般農民との貸借で、貸借自体は複雑な社会的人間的諸関係の一部であったはずである。貸借にさいして、支払い期限や利子について定められていても、それは状況によって斟酌されたりうし、抵当が質流れとなれば、負債主は債務から解放されたはずである。ところがいまや、債務は社会的人間的諸関係から自立して、それ自体として最後の一銭一厘まで追及されることとなった。」（三一頁）。取り立てても、かつては関係者が介入して交渉が行われた。それが今や国家権力が法に従って対処する。デフレ下では、ちょっとした借金でも破壊的な影響力を持った。質流れでは終わらなかった。民衆は没落

する仲間に同情して「地域にモラル・エコノミーを回復するような大衆的実力行使に立ちあが」（同頁）る。とはいえ武装蜂起ではなく、村単位の動員強制に基づき、「蓑笠姿で空手」、「活力にみちて意気揚々とした」「請願行為」（三一九頁）だった。江戸時代以来の一揆による「正義の代執行」という伝統を継いでいたからである。江戸時代において一揆は、形式的に処罰はされても、実質的には願いが聞き届けられるのが慣行であった。ところが明治の新国家権力は容赦なく弾圧する実力を持ち、実際に蹴散らした。法は厳格に執行され、身代限りが続出した。こうして「近代的所有觀念にもとづく社会への転換」（三三二頁）が実現することになった。マーケット・エコノミーへと転換した。

安丸はここで困民党敗北後、村ごとに「節儉法」が制定されたことに注目する。それは「婚礼・葬祭・小児祝などの儉約、歳暮・年始・五節句などの進物の制限ないし廃止、芝居廃止、講の休止、勸化・配札・講社などに新しくかわることの禁止、芸人・乞食などへの施行禁止、鎮守祭礼のさいの儉約など」（三三二頁）を規定するものであった。「すべての項目が民衆の生活のハレ的側面の禁止ないし抑圧」（同頁）を意味した。江戸時代、民衆の生活は「ハレとケの循環」（同頁）で成り立っていた。共同体的祝祭的なハレの生活と、個々の家を単位とした日常的生産活動を中心としたケの生活とが循環的に経験されるのが民俗的生活様式であった。ハレはオオヤケの局面であり、「人びとは集団のなかで欲求を解放して、消費的ないし浪費的」であるのに対して、ケはワタクシの局面であり、「家と個人を単位とした自己抑制的な努力が重んじられ」（同頁）た。ハレ的側面を禁圧するということは、「伝統的社会に一般的であった欲求解放のルートを断ちきって、家と個人を単位とした自己抑制的、自己規律的なケの生活の確立へと、人びとの生を一元化してゆくことを意味し」（同頁）た。

モラル・エコノミーからポリティカル・エコノミー（マーケット・エコノミーを強いる）への〈大転換〉は、日本では厳しく自己帰責されるケの生活への一元化によって遂行された。ただこの「節儉法」が「県からの指示により村ごと

に制定された」（三三一頁）ことに注目しておこう。個別主体が禁欲的労働に勤しむよう、共同体が申し合わせた。そのようにして生み出される共同エネルギーを、国という単位で結集することができる枠組みが機能していた。日本政治史の節目にはデフレがある。①一八八〇年代の松方デフレは、明治維新の祝祭的変革局面を終わらせた。②一九三〇年前後の金解禁デフレは、日本の英米への従属的一体化をマネー面でも確定しようとするものであった。③一九四八年秋からのドッジライン・デフレは、戦時国家総動員体制が戦後復興を理由として存続していたのを止めさせようとしたが、それでも民間ベース（政財官協調体制）で存続することになる。④一九九〇年代から今に至るまで続くデフレは、バブル崩壊デフレとして始まったが、少子高齢化デフレとして続いている。そのなかで、①一八八〇年代の松方デフレは、国が各人に自己帰責するシステムを確立した。しかし同じデフレでも、②一九二〇年代後半の浜口内閣の井上準之助蔵相による金解禁のための「緊縮」デフレは、共同体と国がもはやケの自己帰責一元化Ⅱ全面化を承服しなかった。武力による大陸進出というハレが始められたとき、それによって再びハレとケとの循環に立ち戻ることができると歓迎された。とりわけ満洲建国が、デフレを強いる英米の意に反するものであるがゆえにこそ、支持されていたとき、そこに金本位制に従わない新しい日本を建設しようとする大きなうねりを生んでしまう。

第六節 明治維新への道の起点、マルサスの罠

一

日本史における急進主義の問題は、これまで研究されてこなかったわけではない。網野善彦の「無縁」研究や、安丸良夫の「通俗道徳」や「民衆思想」研究については、近年それぞれ網野史学研究や安丸史学研究のシンポジウムが催さ

れ、共同研究書が刊行されるほど、盛況である。文献一覧に挙げた網野研究書や安丸良夫・磯前順一編が証左である。伊藤隆の昭和「革新」主義研究も、後継者の加藤陽子によって新昭和史観に練り上げられるとともに、米谷匡史（一九九七年）によって「戦時変革」論へと造型されている。「無謀な戦争」史観は廃れつつある。とはいえへ日本では急進主義は「挫折した」という史観はなおも自明視され、常識となっている。本稿は、たしかに挫折したかもしれないが、しかし少なくとも「転轍手」として、その後の時代を方向付けたとする。時代を転換した意義を重視する。

網野は非農業民の自由が、近世以降の農本主義＝有縁の時代が到来して失われたという。むしろ無縁と有縁が絡み合って（無縁のネットワークキングが有縁を可能にし、有縁が無縁を必要とし存在せしめて）今日に至っていると考えべきではないか。安丸は「ハレをケに昇華した」という貴重な視点を提示したが、それがたんに日本において天皇制が根強いという史観にしか帰結させていない。むしろハレの急進主義をケへと「昇華」していくという無理をするので、ケがハレの意味を帯びざるを得ず、いわば爆弾を抱え込むことになり、その緊張が歴史が前に進めると見るべきではないか。「革新」主義史観は、あの総力戦戦争の巨大な経験のもたらしたもののごく一部しか、まだ描き出していない。日本が戦争に訴えてまでして新世界を創造しようとしたがゆえにこそ、戦後、世界と日本は大きく変わったと見るべきである。そうすれば、まだ実現していないものも見えてくるはずである。今がまだ二〇世紀変革の途上だと分かる。

日米安保と経済成長が、〈戦後〉日本（急進主義を恐れ抑圧する体制）を成り立たせる核心にあるものである。「臭いものに蓋をする」ことにより、まだ実現していないものを見えなくしているものである。自民党とは、ひたすらアメリカに感謝し、民間による経済発展を見守る（邪魔しない）ことを主要業務とする政党であった。つまり成立した戦後体制を受け入れただけで、何もしない政党であった。アメリカが日本を守り、日本は経済成長で戦いを継続する。この形勢を尊重するのが自民党の職務であった。二〇〇九年に民主党政権ができて、日米安保をめぐる国会論戦で明らかに

なったことが一つある。民主党も日米安保を否定していない。自民党と社会党が与野党だった時代とは違う。ところが自民党は苛立つ。民主党にはアメリカに対する感謝の念がないのではないか。「守って貰っているのに、なぜ感謝しない」と苛立つ。ところが民主党は「アメリカが守るといつているのだから、守らせている」といわんばかりである。このようにして同盟は衰退していく。しかしそれは歴史の進歩である。一九三〇年代に始まったバランス・オブ・パワーを克服する道において、日米安保はあくまで暫定措置に過ぎないからである。経済面でも、民主党には成長戦略がないと批判された。驚くのは、それがいいことではなく、ないことが重大視されていなかったことの方である。経済において重要なのは成長ではなく、市場経済を克服することである。市場経済を克服する道において、成長は副産物であって、主要目的ではなかった。目的は総員を配置に就け、市場経済が陥りがちな資源の無駄遣いを排することであった。ただ成長があると、必要があつての総員配置か、それとも成長の余沢が可能にした温情としての人員抱え込みかが区別できない。民主党は実体経済を重視し、もうそのような目くらましの万能薬としての成長といった幻想をもっていない。

ちなみに、戦後の政治家で、経済の成長よりも実相を重視したのが田中角栄である。高度成長とともに生きた政治家だとされる。その通りである。しかし無学であつたがゆえに、この成長がいつか終わるといち早く察知することができた。そのとき戦後政治も終わると本能的に理解した。『日本列島改造論』は今では、高度成長が永續することを前提とした徒花のような夢物語と評される。大蔵官僚出身で、財政規律至上派の福田赳夫の方が、佐藤栄作後継たるべきだったといわれる。しかし財政の辻褄が合えば、市場経済のコントロールができたと思う発想は浅い。日本列島が新幹線と高速道路と地方空港により緊密に結び合わされ、一日行動圏になるという構想の方が、日本人が市場経済を手段として目指してきたものが明示されている。それは日本列島上のあらゆる生産要素が配置につき、フルに活用されようとする

姿である。成長が目的ではない。皆が現場で生き生きと働くことが目的である。

角榮は、発想が土建屋だといわれる。それよりも一九三三年、高小を出ただけで働かざるを得なかった新潟の貧農の子息が、折からの救農土木事業で職にありつき、地方への公共事業配分により、大恐慌下の農村がみるみる生氣を取り戻していく様相を体験したことが大きい。かつ当時の新興財閥の一つ、大河内正敏の理研グループの「農村工業」プランにより、新潟の農村に工場が進出してくる様相に感銘を受けた。名門（子爵）出身の東大工学部教授が、貧農出身で無学の土建屋を可愛がり、使い、田中土建工業を大会社にした。これが日本の二〇世紀変革である。サンシモン主義がその本質だと思う。フランス革命によって始まった新しい時代の意義を思いめぐらせたサンシモンは、新時代の本質が「生産」にあると見抜いた。その「空想的社会主義」の教義の核心は、富の生産を促進することが社会の重要な任務であり、したがって産業者階級は貴族と僧侶よりも重要な要素だとする点にある。「産業者階級は最高の地位を占めるべきである。なぜなら、産業者階級はあらゆる階級のうちで最も重要な階級であり、産業者階級はほかのすべての階級がなくてもすませるが、ほかの階級はいずれもみな産業者階級なしではやっていけないからである。」（『産業者の教理問答』一一頁）。

民主党は日本人にものを考えさせようとしている。高みに立って上から指図しているのではない。たんに正直に、国民と同じ地面に同じ身長で立っている。その結果、民主政権だと、国民は否応なしに逃げ道（誰かがどこかでうまく考えてくれる）はないと気づかされる。それは政治が始まる地点である。急進主義が再び蠢き始める。そもそも市場経済も国際政治も、政治体形成の試金石であった。別の手段を以てする政治体形成であった。経済は不可欠であるが、その影響をなるべく受けたくないがゆえに、古代ギリシャのポリスでは独立財産所有者のみが政治にかかわるべきだとされていた。それが出発点であった。いつも恒産が恒心を可能にすると戒められてきた。アダム・スミス以降、それならば

と、古来の懸念を逆手に取り、いっそ経済体を政治体にしようというアイディアが生まれた。経済で皆が協力し合える仕組みを創り出そうとしてきた。それが市民社会である。一石二鳥だと見なされた。

二

さて本稿が主張するのは、日本史にも急進主義があった（が挫折した）という程度ではない。じつは起動因（*prime mover*）であった。この点は中国史と比較すると、良く分かる。明治維新（支配層が民衆世界に介入するという事態）がいかにユニークかが分かる。第二節で網野善彦・谷川道雄『交感する中世…日本史と中国史の対話』に言及した。中国史では、宗教的民衆反乱が王朝末期に繰り返し大規模に起きる。谷川道雄は、ここで民衆的理想が提示され、支配層に対し一定の規制力を持つという。しかし最後の大民衆反乱である毛沢東の共産党は、自力更生と人民公社（中国流民衆コミュニケーション）の理想の実現に突っ走った後、改革開放に転じた。文化大革命で毛語録を振りかざしていた紅衛兵達は当時まだ少年少女だったから、その同じ人々が改革開放で金儲けに邁進している。いったいどうなっているのか。中国史は同じことの繰り返し（理想的↓現実的↓理想的……）であり、中国では歴史が前に進まないというよくある見方をまたしても証明してしまっているのだろうか。その見方によれば、中国やインドなど大陸の帝国地域では歴史に進歩発展がない。野蛮蒙昧にとどまるのではない。正反対である。古来、高度な文明が栄える。ただ帝国が文明とともに興亡を繰り返す。王朝末期に、文明の対極にある急進主義を体現する民衆反乱が王朝を倒す。しかし例え権力を握ったのが、王朝にとどめを刺した民衆運動出身勢力だったとしても、やがて滅ぼした帝国を再現することになる。発展する現代中国がじつは伝統帝国の再現だということは、だんだんと誰の目にも明らかになってきた。

なぜこうなるのか。少数の支配層と巨大な民衆世界とが別世界をなしているからである。ふだんは相互に干渉しな

い。支配層は、民衆が反抗せず、税Ⅱ貢納を納めさえすれば、介入しない。民衆も、古来、鼓腹擊壤を理想とし、いつも「帝力なんぞ我にあらんや」とうそぶくことを理想とした。国家（帝国）とは泥棒であり、民衆からカネを絞りとっていくのは仕方ないが、かすめ取っていく量が少なければ少ないほどいいとした。しかし王朝は興亡を繰り返す。相互不干渉が失われ、民衆反乱によって、王朝が引きずり倒される。中国史を見ると、あたかも王朝に寿命があるかの如くである。なぜか。民衆世界が一定期間たつと、自律性を失ってしまうからである。主要な原因は、人口増加である。へマルサスの罠に陥るからである。王朝が確立し安定すると、平和と繁栄が訪れる。民衆はさらに豊かになろうとする。農業社会段階では、それは土地への投入労働力を増加させようとする衝動になる。子供を増やすことになる。ところが一人が二人になれば、生産量が二倍になるかもしれないが、二人を三人にしても、もうそれほどは増えない。しかし家族成員が増えることにより、食料需要は増えるし、かつ権力から搾り取られる量も増えるから、人を増やしても生産量がそれほどは増えないと分かっている。なおも増産のために人口を増やしていく。こうしてマルサスのいう（呪う）通り、へ食糧は算術級数的にしか増えないことは分かっているのに、人口を幾何級数的に増やしてしまう（呪う）ことになる。人口過剰社会は、常に乏しいパイをめぐる争いの絶えない社会となる。民衆が相互に争うから、これを治めるために統治要員が必要とされ、これがまた人口増加要因となる。少数の支配者がなぜ膨大な民衆を黙らせ、専制支配することができるのか。理由は単純である。民衆がまとまらないからである。孫文のいう「散砂」だからである。分断支配できるからである。

中国専制支配の支配層の頂点には、反乱で勝利したごく一握りの一族が座る。今なら党幹部とその一族Ⅱ太子党である。しかしなぜ広大かつ膨大な全土を支配できるのか。それは古来、科挙で選抜された文人官僚（マンダリン）層が支配の担い手だからである。彼らは読書人として儒教知識人である。かつ儒教帝国の理想（世を平穩無事たらしめる儀礼

にかなった世界を実現する）を体现する紳士である。各地から選抜されるので、郷紳でもある。帝国官吏であることを後ろ盾として地主となり、蓄財するので、財産家でもある。総じていえば、士大夫である。ウェーバーがいう通り、彼らが地方出身でありながら、決して地方に根付かせないようにすることにより、中国は官僚制支配の徹底したスタイルを確立した。出身地に赴任させず、かつどの任地にも短期にしか在任させなかった。有力官僚でも、皇帝の命一つで各地を転動した。

その結果、①官僚層が団結して、皇帝に反抗することができない。②官僚層が地方に根を生やして、中央に皇帝に反抗することもできない。③どの官吏も、任地において、殖財する以外の関心をもたない。任地を経営して、発展させようという動機を持たない。④短期間で転任する官吏は椅子に座るだけで、実際の地方統治は現地の中下級官吏が行う。胥吏の弊が生じる。この現地下級官吏層は、帝国と科挙官僚の威を借りて、悪辣な搾取を行う。なぜか。ウェーバーは、彼らが名譽と誇りを持たず、羞恥心がないからだという。科挙官僚も、皇帝に対しては無力であり、恭順する家産官僚でしかなかった。それでも儒教知識人だった。胥吏はゴロツキである。無恥な苛斂誅求はえぐい。

しかし民衆は抵抗できない。自分たちの間で内紛が絶えず、バラバラだからである。むしろ自分たちの間に束の間の平穩を確保するために、権力に頼る。その代償としてますますせびり取られるから、増産のため、さらに人口を増やす。それがまた民衆の間を引き裂いていく。小金を貯めれば、一番にすることは、農村を去り、城壁に囲まれた都市に避難する（日本では豪農はムラにとどまり、村落指導者となっていた）ことである。金を払ってゴロツキを雇い、農村に残してきた小作地から儲けを確保する。ただすべてはドライなカネと暴力の世界だから、王朝が末期に差しかかり、公的暴力が威信を失えば失うほど、私的暴力が蔓延する。最後は、「農村ボルシェヴィズム」である。貧農が暴力で農村を支配することになる。共産党の「人民裁判」は名称が違うが、実態はこれである。この終末段階に至ると、流

民が発生する。膨大な数の食い詰めた人々がカリスマ的土着指導者に従い、山に籠もり、そこを拠点に義盗（金持ちから奪って貧民に分け与える）的行動を行う。雪だるま的に従う民衆が増え、最後は王朝を倒す。そしてまた歴史は振り出しに戻る。

起点にあるのは人口増加である。なぜ中国民衆は子供を増やすことに全力を傾注するのか。漢字の八のような末広りの家族・一族形成が理想視される理由は何か。社会的連帯形成ができず、個々の家族・一族が孤立するからである。なぜ孤立するのか。トートロジーに聞こえるかもしれないが、血縁（家族・親族）が優先されるから、血縁以外の人々との連帯形成ができないからである。連帯ができないから、治安が悪く、対応しようと誰もが子供を増やせば、ますます全体としては貧しくなり、争いが増える。それに対応するため、また人口を増やす。悪循環である。マルサスは、民衆を民衆たらしめるには、この悪循環が必要だといった。

なお、改革開放以降の中国では、それが支配層が民衆を解き放つこと（革命段階を終了させ、民衆の本然に立ち帰らせること）であるにもかかわらず、一人っ子政策をとっている。人口増が中国史の宿痾であることを理解している。その上、もはや農業社会段階ではない。ゲルナー（一九八八年）がいう通り、③産業社会段階とは、①狩猟漁労段階、②農業段階に比べ、初めて食糧生産者が社会の少数となる（でいい）社会となる。だから膨大な人口でも養いうる。しかしそれだけ争いは減るかという点、市場経済である以上、競争は激しい。しかも国際競争力をもつためには、①労賃を下げるか、②労賃を上げて質の向上に向かうかの岐路に立つ。上から見れば、①は中を下から牽制させることを意味し、②は中を引き上げようとするのだが、下が反発するだろう。対立は終わらず、共産党支配は必要とされ続ける。

三

前節で安丸良夫に従い、近世後半に農村中堅層（豪家の農商）が通俗道德Ⅱ禁欲倫理を遂行していったがゆえに農村内に緊張が高まり、それゆえ士族支配層をして自己革新の意欲をそそり、中堅層を解放する（そのために下層民衆には天皇制をあてがう）ための改革Ⅱ明治維新を遂行させていくという、日本史の道筋を述べた。その比較史的意味を明らかにしようとして、中国史と対比した。農村中堅層の道德的革新が起点であるが、その動機を安丸は、厳しい市場経済に直面して家族として浮沈を賭けて働いたのだと説明する。今一つ、ここには人口学的要因も作用している。

日本近代化の起点を近世に見る、もう一つの有力史観は、速水融をパイオニアとする歴史人口学である。近世日本が「マルサスの魔」に陥らなかったこと（アジアでは日本だけである）を強調する。そして近世日本がなぜ人口を増やさなかったのかと問う。この問いは、伝統的な経済史では問われなかった。人口が増えなかったことは、歴史人口学以前でも事実としては捉えられていた。しかし搾取史観のドグマゆえに、痛めつけられた民衆が人口を増やそうにも、ぎりぎりの生活を強いられている民衆には不可能なことだったと見なされていた。しかし一般に貧困と闘おうとする民衆の第一の武器は、子供作りである。「貧乏人の子だくさん」は古今東西該当する。実際、同時代の清朝中国では、人口が激増している。日本の農民よりも、搾取され、貧困にあえいでいたはずの中国民衆が、なぜ子供を増やしたのか。清朝治下の中国では、一七一九世紀半ばまでの三世紀間で人口は何と四倍に増えた。一八五〇年の時点で、四億三千万人という、世界に冠たる膨大な人口をかかえるに至った。これに対し日本は、一七世紀に「人口爆発」を経験した。天下統一により、沖積平野に進出したことと、平和が実現したことによる。ムラ共同体が生産組織として自治権をもった。その正規メンバーである本百姓は、自らを単婚小家族として自立できるようになった。こうして一七三〇年頃の時点で、日本は三二〇〇万人の人口を持つようになった。ところが一世紀あまり後の一八五〇年頃でも、日本の人口は同じ

三二〇〇万人だったと推計される。先取りして言えば、この後、明治維新前後から、日本人は人口を増やし始める。半世紀後には倍增する。

江戸時代、最初の一世紀に人口を激増させた日本は、中盤、人口増を抑制することができた。そしてこらえきれずに徐々に増やし始めるのと軌を一にして、幕末の激動が始まり、維新へと至った。人口増を抑制したのも、維新後、増やす先頭に立ったのも、中堅層であったことを思うと、明治維新とは、ムラに踟躇していた中堅層に、クニという新次元を与えて解放する変革であったことを人口グラフが如実に示している。さて、一八世紀日本はなぜ人口増加を抑制できたのか。速水融は日本の農民が貧しかったからではなく、豊かだったから抑制したと証明した。これはコペルニクスの転回である。かつ日本の農民の中に勤勉倫理を確立し実践する人々が登場したという、安丸の見解に通じる。農民が「豊かさを達成したがゆえに、それを維持しようとして子供を増やさない」という思考法は、極めて高度である。今の少子化の原因と同じである。豊かな社会になると、少子化になる。「自分の」の幸せを優先するためである。子供や家族のために、自分を犠牲にしたくない。現代の高度に発達した経済を担いうる人材は、そのような「自分を大事にする人間」でなければならない。自分の人生をすべて自分で決めようとする人間でなければ、不断に自分を磨き、高度な能力を身に付けようとしないう。だが一八世紀日本は、そのような経済ではない。農業段階においては、子供を増やそうとする衝動を抑制するのは困難である。二〇世紀末のハイテク経済では、子どもをつくる決断が特別である。奇特である。だから少子化は必然である。一八世紀においては逆である。子供をむやみに増やさない決断が奇特であった。それはムラのためだったと考えられる。自分本位でなかった。中国のように自分の家族や親族しか信じられないのならば、とにかく「自分たち」に属する人々を増やそうとするだろう。日本は違った。自分たちの存立を可能にしているのは、もともととはムラであった。今や自分たちの才覚により、自己のイエを發展させるチャンスが生まれた。だから家

族で頑張ろうとする。しかしそのために家族メンバーを増やしてしまえば、ムラの秩序を破壊してしまう。なぜならムラのメンバーシップは固定されていた。たんにムラのキャパシティが許容する限り、ムラの決定により、初めてメンバーを増やすことを許された。新田開発などが盛んだった初期が終われば、もう構成するイエの数を増やせない。だとすれば、自己の経済発展を自分たちに属する人々の増加ではなく、自己の生活水準・文化水準を向上させるとともに、ムラ全体の発展へとつなげようとする志向になっていった。安丸のいう勤勉倫理も、村政改革を通じて、皆が揃って発展する方向と表裏一体であった。つまり自分の発展が、自分がメンバーである全体の発展と表裏一体だと考えたからこそ、人口を抑制した。

ただ自己の発展だけを志向するのではなく、みんなの向上を考えると一見すると調和的に見えるが、そうではない。緊張を孕む。少しの豊かさを「この世の楽しみ」を増やす方向に使うべきだとする共同体的反抗と戦わなければならぬからである。安全な都市に避難し、発展できなかった連中を搾取しようとした中国富農はよほど幸せである。こうして「皆で発展しよう」とすることは、民衆世界全体のあり方をめぐる深刻な対立を引き起こしてしまう。へハレをケに昇華するべきなのか、それともへハレとケとの円満な循環を守るべきなのか。この対立は原理的なものだけに、民衆世界をその自治に任せてきた武家支配層に、放置できないという気持ちを引き起こしていく。統治意欲をそそっていく。自分たちさえよければいいのなら、放置すれば良かった。しかし統治の根本を下から問い直そうとしている以上、ここで黙っていれば、支配層の名が廃った。

中国のように、自分さえ良ければいいとばかりにどんどん子供を増やせば、長い眼でみれば社会を破壊させる。しかし問題は単純である。膨大な数の人々がまず移民として出て行き、それでも内部に貯まるようになると流民化し、やがては革命を引き起こす民衆反乱となっていく。思い悩む余地のない必然的な移りゆきである。日本の場合、人口増加

自制によりムラの骨格は守られる。しかし豊かさを蓄積し、文化レベルを高めていく人々は、今後のイエとムラのあり方を根本的ニ急進的に問い直していくだろう。中国ならば、ムラを出てマチに住むようになった金持ちらは、一族から誰かが科挙試験に合格させようと、そのような実利目的のために教養を高めようとする。日本のムラビトには、直接にクニへのルートが開かれていない。だからこそ自分たちのムラの行く末を懸念する。村政改革を成功させ、皆で発展していくことができるよう、クニの介入を待ち望むことになっていく。

四

民衆世界全体の発展のためにクニの介入を待ち望むという方向がいかに特異かは、東洋における支配層と民衆との一般的関係をふまえると判明する。中国でもインドでも、膨大な民衆の世界が呪術の園に放置される。インドの場合は、バクティ宗教意識（直接的、人格的救済）に基づく異端（仏教もその一つ）が、ヒンドゥー主流に対抗しようとする。しかしカースト制の厳しい掟を遵守すれば、来世でランクを上げることができるという主流の教えを変えることができない。反ヒンドゥーは異端ニ周辺の存在にとどまる。中国でも同様である。儒教ニ主流ニ士大夫エリートは、道教ニ反主流ニ一般大衆を呪術の園に放置した。ウェーバーは『儒教と道教』の最終章「儒教とビュリタニズム」で、これが一見するところ不思議だとした。というのは、儒教自身は呪術を免れた合理主義だったからである。しかし同じように呪術を敵視したビュリタニズムが、呪術の根絶に向かったのに対し、儒教は、民衆が呪術の園のうちでまどろむのを放置した。それはなぜか。これがウェーバーの問いである。答えは、儒教の現世肯定性にあった。儒教ほど、宗教でありながら、現世と対立関係に陥らない宗教はなかった。

儒教において「現世は考えうるさまざまな世界のうちで最善のもの、人間の本性も素質からすれば倫理的に善であっ

て、人間はこの世界において、……互いに程度こそ異なれ、原理的には質を同じくし、無限に完成にむかつてすすむ能力と、道徳的律法を實行しうる力をもつものであった。古えの聖人たちが身に具えていた哲学的・文学的教養は自己完成のための普遍的な手段であつて、教養の不足と、その主要原因である衣食の不足が、すべての不徳のただ一つの源泉だと考えられた。」衣食足れば、誰でも礼節を知ることができる。性善だからである。不幸や災厄があるとすれば、それは「……為政者の不徳が……災害の根本的な原因である」る。これを修復し「救済をもたらしうる正しい道は、永遠の超神的な *über göttlich* 世界秩序、すなわち道への適従であり、したがって、宇宙的な調和から帰結する共同生活への社会的要請、そうしたもののへの順応であつた。したがってまた、何よりも、このうえもなく恭順な態度で現世「世俗」におけるもろもろの権力の堅固な秩序のなかに入り込んでいくこと「であつた」。これに照応して、個々人にとつては、自己をこうした意味での小宇宙に、すなわち、あらゆる面で調和を保ち均齊のとれた人格に形成していくこと、それが理想であつた。儒教における理想的な人間、すなわち君子の『品位』 *Anmut und Würde* は、伝統的な義務の欠けるところなき実行というかたちをとつた。したがって、いかなる生活状況にあつても、儀式または儀礼上の正しい作法がもっとも重要な徳性として自己完成の目標となり、自覺的な合理的自己統御と、いかなる種類のものであれ、およそ非合理的な情熱のために平衡を失する、そうした動搖を鎮めることが、それに到達する適当な手段とされた。ともかく、儒教徒がひたすら求める『救済』は、ただ無教養の野蛮状態から逃れ出ること以外にはなかった。徳の報償として期待されたのは、現世では長寿と健康と致富、そして死後には令き名を残すということであつた。」（『宗教社会学論選』一六九―一七一頁）。急進主義は、人間の自己完成の敵であつた。

丸山真男がいう通り、近世支配層の公認教養は儒教であつた。修身齊家すれば治国平天下、つまり個々人が儀礼を履行し自己完成すれば、天下は丸く治まると信じられた。実際、自治に放置した民衆世界は、人口を増やさず、立派に平

衡を保っているように見えた。年貢も滞りなく払っている。天下泰平であった。ところが支配層の一部は気が付いた。これでは武家支配層の存在理由がなくなる。自分たちを必要としない民衆の自律した世界ができあがる。民俗Ⅱ俗信Ⅱ呪術が、民衆の伝統的な自己満足であるあいだは放置すれば済んだ。ところがそれが合理的勤勉倫理への対抗として、これみよがしに狂信されるようになった。合理性に対して、意図的に非合理性がぶつけられている。これは高度な対立である。この対立克服Ⅱ総合から近代への道が開かれる。そこを誰がリードするか。民衆上層か、下層か、それとも支配層内先覚派か。

引用文献

著者名のあいいうえお順。文献が複数ある著者は、刊行年で区別する。

網野善彦『無縁・公界・楽』日本中世の自由と平和』平凡社、一九七八年。増補版Ⅱ平凡社ライブラリー、一九九六年。

網野善彦・谷川道雄『交感する中世Ⅱ日本史と中国史の対話』ユニテ、一九八八年。洋泉社MC新書、二〇一〇年。

網野善彦研究書①、『神奈川大学評論』五三三号（二〇〇六年）の「特集・網野善彦―『網野史学』と日本歴史学」

網野善彦研究書②、『年報中世史研究』三二二号（二〇〇七年）の「シンポジウム『中世史家・網野善彦―原点の検証』」

網野善彦研究書③、雑誌『大航海』六五号（二〇〇八年）の「特集 網野善彦と日本史学の現在」

網野善彦研究書④、神奈川大学日本常民文化研究所編『海と非農業民Ⅱ網野善彦の学問的軌跡をたどる』岩波書店、二〇〇九年七月。

網野善彦研究書⑤、永井隆之・片岡耕平・渡邊俊編『検証網野善彦の歴史学 日本中世のNATION2』岩田書院、二〇〇九年九月。

石原莞爾『最終戦争論・戦争史大観』中公文庫、一九九三年。

石母田正『中世的世界の形成』一九四四年。岩波文庫、一九八五年。

伊藤隆（一九六九年）、『昭和初期政治史研究Ⅱロンドン海軍軍縮問題をめぐる諸政治集団の対抗と提携』東京大学出版会。

伊藤隆（一九七八年）、『大正期「革新」派の成立』塙書房。

- 伊藤正敏（二〇〇八年）、『寺社勢力の中世・無縁・有縁・移民』ちくま新書。
- 伊藤正敏（二〇一〇年）、『無縁所の中世』ちくま新書。
- 井上勝生『幕末・維新』日本近現代史①、岩波新書、二〇〇六年。
- マックス・ヴェーバー『世界宗教の経済倫理 序論』、同『儒教とビュウリタニズム』、同（大塚久雄・生松敏三訳）『宗教社会学論選』（みすず書房、一九七二年）所収。
- マックス・ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』梶山力・大塚久雄訳、『世界の名著 ウェーバー』（中央公論社、一九七九年）所収。
- カレル・ヴァン・ウォルフレン『日本／権力構造の謎』早川書房、一九九〇年。
- 小沢一郎『日本改造計画』講談社、一九九三年。
- 大山喬平「多様性としての列島一四世紀―網野字説をめぐって」、『日本史研究』五四〇号、二〇〇七年八月号。
- 勝俣鎮夫『一揆』岩波新書、一九八二年。
- 加藤陽子『それでも、日本人は「戦争」を選んだ』朝日出版社、二〇〇九年。
- クリフォード・ギアーツ『インボリューション―内に向かう発展』池本幸生訳、N T T出版、二〇〇一年。
- 北一輝『日本改造法案大綱』、『北一輝著作集』第二巻、みすず書房、一九五九年。
- 木村雅昭『インド史の社会構造』創文社、一九八一年。
- アーネスト・ゲルナー（一九八八年）、Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book*, The University of Chicago Press.
- アーネスト・ゲルナー（二〇〇〇年）、『民族とナショナリズム』岩波書店。
- 高坂正堯『佐藤栄作』、『戦後日本の宰相たち』中央公論社、一九九五年。中公文庫、二〇〇二年。
- 河内祥輔（二〇〇三年）、『中世の天皇観』日本史リブレット22、山川出版社。
- 河内祥輔（二〇〇七年）、『日本中世の朝廷・幕府体制』吉川弘文館。
- 神野志隆光『本居宣長「古事記伝」を読む』I、講談社選書メチエ、二〇一〇年。
- 小島毅『近代日本の陽明学』講談社選書メチエ、二〇〇六年。
- 作田啓一『人類の知的遺産 デュルケム』講談社、一九八三年。

佐藤正英『日本倫理思想史』東大出版会、二〇〇三年。

サン・シモン『産業者の教理問答』岩波文庫、二〇〇一年。

清水三男『日本中世の村落』一九四二年。岩波文庫、一九九六年。

カール・シュミット（一九七四年）、『憲法論』みずす書房。

カール・シュミット（一九九一年）、『独裁』未来社。

スタロバンスキー『透明と障害・ルソーの世界』みずす書房、一九七三年。

関口尚志『大塚久雄の人と学問』福島大学大塚久雄文庫開設記念講演会（二〇〇二年一月二五日）、<http://www.lib.fukushima-u.ac.jp/>

ootsuka-koen/

ジョルジュ・ソレル『暴力論』上下、岩波文庫、二〇〇七年。今村仁司・塚原史訳。

ヴィクター・ターナー『儀礼の過程』思索社、一九七六年。

メアリ・ダグラス『汚穢と禁忌』思潮社、一九八五年。

谷川道雄『中国中世の探究・歴史と人間』日本エディタースクール出版部、一九八七年。

田村貞雄『ええじゃないか始まる』青木書店、一九八七年。

徳重浅吉『維新精神史研究』立命館出版部、一九三四年。

アレクシス・ド・トクヴィル『旧体制と大革命』小山勉訳、ちくま学芸文庫、一九九八年。

豊永郁子『小沢一郎論・前衛主義と責任倫理のあいだ』上、『世界』二〇一〇年七月号。

中野敏男『大塚久雄と丸山眞男・動員、主体、戦争責任』青土社、二〇〇一年。

中村隆英・尾高煌之助編『二重構造』、『日本経済史』第六卷、岩波書店、一九八九年。

速水融『歴史人口学研究 新しい近世日本像』藤原書店、二〇〇九年。

ピーター・バーガー『聖なる天蓋』新曜社、一九七九年。

バーガーとルックマン共著『日常世界の構成』新曜社、一九七七年。

尾藤正英『尊王攘夷思想』、『岩波講座日本歴史 一三 近世5』一九七七年。

フランシス・フクヤマ（一九九二年）、『歴史の終わり』三笠書房。

- フランシス・フクヤマ（一九九六年）、『「信」無くば立たず』三笠書房。
- 藤田省三『天皇制国家の支配原理』未来社、一九六六年。所収主要論文の初出は一九五六年。
- 古川貞雄『村の遊び日』平凡社、一九八六年。
- ヘーゲル『法の哲学』、『世界の名著 ヘーゲル』（中央公論社、一九六七年）所収。
- J・G・A・ポークック（田中秀夫他訳）『マキャヴェリアン・モーメント…フィレンツェの政治思想と大西洋圏の共和主義の伝統』名大出版会、二〇〇九年。
- カール・ポランニー『大転換…市場社会の形成と崩壊』東洋経済新報社、一九七五年、二〇〇九年改訂。
- 丸山真男（一九五二年）、『日本政治思想史研究』東大出版会。
- 丸山真男（一九六一年）、『日本の思想』岩波新書。
- 丸山真男（一九八五年）、『政事の構造…政治意識の執拗低音』、『丸山真男集』第一二巻、岩波書店、一九八五年。
- 丸山真男（一九九二年）、『忠誠と反逆…転形期日本の精神的位相』筑摩書房。
- 宮田親平『科学者の楽園』をつくった男…大河内正敏と理化学研究所』日経新聞社、二〇〇一年。
- 村上泰亮『新中間大衆の時代』中央公論社、一九八四年。
- 柳田国男『明治大正史 世相編』一九三一年、『日本の名著 柳田国男』所収。
- 安丸良夫（一九七四年）、『日本近代化と民衆思想』青木書店。
- 安丸良夫（一九七七年）、『出口王仁三郎の思想』、『日本ナショナルリズムの前夜』朝日選書。
- 安丸良夫（一九九二年）、『近代天皇像の形成』岩波書店。
- 安丸良夫（二〇〇七年）、『文明化の経験』岩波書店。
- 安丸良夫・磯前順一編『安丸思想史への対論…文明化・民衆・両義性』ベリかん社、二〇一〇年。
- 米谷匡史（一九九二年）、『和辻倫理学と十五年戦争期の日本…「近代の超克」の一面』、『情況』一九九二年九月号。
- 米谷匡史（一九九七年）、『戦時期日本の社会思想…現代化と戦時変革』、『思想』八八二号「一九三〇年代の日本思想」特集。
- 米谷匡史（二〇〇〇年）、『和辻哲郎「人間存在の倫理学」』京都哲学撰書第八巻、燈影舎、二〇〇〇年。
- ルカーチ『歴史と階級意識』未来社、一九六二年。